Filosófica

Movimiento y forma en Aristóteles

Claudia Carbonell

EUNSA

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación, total o parcial, de esta obra sin contar con autorización escrita de los titulares del *Copyright*. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Artículos 270 y ss. del Código Penal).

MOVIMIENTO Y FORMA EN ARISTÓTELES

CLAUDIA CARBONELL

MOVIMIENTO Y FORMA EN ARISTÓTELES

EUNSA
EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
PAMPLONA

COLECCIÓN FILOSÓFICA NÚM. 196

Consejo Editorial
Director: Prof. Dr. Ángel Luis González
Vocal: Prof. Dra. María Jesús Soto
Secretario: Prof. Dra. Lourdes Flamarique

Primera edición: Febrero 2007

© 2007. Claudia Carbonell
Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) - España
Teléfono: +34 948 25 68 50 - Fax: +34 948 25 68 54
e-mail: info@eunsa.es

ISBN: 978-84-313-2440-7
Depósito legal: NA 386-2007

Composición: M.ª Jesús Nicolay Mañeru

Imprime: Gráficas Alzate, S.L. Pol. Ipertegui II. Orcoyen (Navarra)

Printed in Spain - Impreso en España

A mis padres y a Silvia

agnoūsin gàr hoi polloì hóti áneu taútēs tēs dià pántōn diexódou te kaì plánēs adúnaton entuchónta tōi alētheī noūn scheīn.

La gente ignora, en efecto, que sin recorrer y explorar todos los caminos es imposible dar con la verdad y adquirir inteligencia de ella.

Platón, *Parménides*

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN 13

TABLA DE ABREVIATURAS 19

CAPÍTULO I: *MOVIMIENTO Y DIFERENCIA CATEGORIAL* 21

1. Física, metafísica y dialéctica 21
2. La posibilidad del movimiento y del lenguaje 25
   2.1. Unidad y multiplicidad 28
   2.2. Pluralidad e indivisibilidad de las significaciones 31
3. La deducción del sujeto 36
   3.1. El caso del hombre músico 39
   3.2. El caso de la estatua y los modos de llegar a ser 43
4. El movimiento como génesis 46
5. Principios del cambio y estructura del lenguaje 50
6. El alcance metafísico del análisis conceptual del cambio 56
7. El fenómeno del movimiento y la diferencia categorial 60

CAPÍTULO II: *EQUIVOCIDAD Y ANALOGÍA EN EL MOVIMIENTO* 63

1. Unidad y equivocidad en el pensamiento aristotélico 64

2. El caso del movimiento. Pluralidad terminológica y equivocidad 71
2.1. Cambio y movimiento 71
3. El movimiento en el ámbito de la plurisignificatividad del ser 75
4. El movimiento en las analogías del acto y la potencia 88

CAPÍTULO III: *LA DEFINICIÓN DE MOVIMIENTO* 95

1. El contexto de la definición de movimiento 98
2. Actualidad y potencialidad en el movimiento 99
2.1. La potencialidad del sujeto del movimiento 100
2.2. La actualidad que *es* el movimiento 106
2.3. La peculiaridad de la relación entre acto y potencia en el movimiento 113
3. El carácter *atélico* del movimiento 118
4. El movimiento y las categorías de acción y pasión 123
5. El movimiento como la realidad de la *phúsis* 136

CAPÍTULO IV: *MOVIMIENTO E HILEMORFISMO. UNA PRIMERA APROXIMACIÓN* 139

1. Persistencia y variación: los principios del ente móvil reconsiderados 139
2. La forma como principio interno de movimiento 145
3. El carácter doble de la naturaleza 147
4. La naturaleza como camino 151
5. Técnica y naturaleza 153
6. La relatividad de la materia 159

CAPÍTULO V: *LA SUSTANCIA COMO FORMA* 163

1. La prioridad de la sustancia como forma en la *Metafísica* 163
2. La sustancia como sujeto y la demostración de la prioridad de la forma ... 167
3. La subjetualidad de la forma 176

4. La individualidad de la forma 184
5. La forma predicada de la materia. La materia como potencialidad 194

CAPÍTULO VI: *MOVIMIENTO Y "PSUCHĒ"* 199

1. El contexto de la definición analógica de alma 200
2. El concepto de *psuchē*: *De Anima* II, 1 203
3. El carácter referencial del cuerpo: hilemorfismo revisitado 213
4. Los grados de acto y potencia: la vida como camino hacia la vida 218
5. *Psuchē threptikos:* El alma como capacidad de mantenerse en la vida 230
6. La generación como constitución del individuo 238

CONCLUSIONES 243

BIBLIOGRAFÍA 253

INTRODUCCIÓN

Según Martin Heidegger, "la *Física* aristotélica es el libro fundamental de la filosofía occidental, un libro indescifrado y que, por eso, nunca ha sido pensado de manera suficiente y profunda" (*Wegmarken*, 242). Estas palabras causaron, hace algunos años, una especie de embrujo sobre mí. En un primer momento, mi proyecto de investigación consistía en estudiar la interpretación heideggeriana de los conceptos aristotélicos de movimiento, acto y potencia, así como la importancia de éstos en la elaboración de su pensamiento después de la *Kehre*. Para ello, me adentré con entusiasmo en las aguas aristotélicas. En este momento, los textos de Heidegger están empolvados en mis estanterías y es posible que allí permanezcan por mucho tiempo. Hay varias razones que explican por qué ha sido así. Algunas de ellas apuntan a mis propias limitaciones para abordar un tema de tales magnitudes o, por lo menos, para haber sido consciente de ello. Sin embargo, la razón más importante es la extensión y la complejidad de la especulación aristotélica y la trabazón de los conceptos de su física con las demás ramas de su obra. El pensamiento de Aristóteles se me presenta como una mansión llena de puertas, donde detrás de cada una que abres siempre hay alguna otra esperándote. A pesar de todo, no me arrepiento de haber llamado al portón de entrada.

El interés por los estudios aristotélicos ha crecido exponencialmente a partir de los años veinte. La variedad de intereses en torno a la obra del filósofo de Estagira es un testimonio de la fecundidad de su pensamiento. En años recientes, los tratados físicos han contribuido a la discusión filo-

sófica como probablemente no lo hacían desde la universidad medieval; se ha trabajado mucho desde que Heidegger expusiera su interpretación.

En la primera mitad del siglo XX, se mantenía la esperanza de poder establecer una cronología de las obras de Aristóteles que permitiera comprender su desarrollo intelectual. Jaeger, entre otros, contribuyó a formar la imagen de un Aristóteles histórico, cuya evolución intelectual podía leerse como un progresivo alejamiento de las posturas platónicas. Esta línea interpretativa permitía situar los tratados aristotélicos de tal manera que la metafísica había sido un interés de juventud, mientras que, al final de su vida, la tarea del Estagirita se había concentrado en los estudios de biología empírica y en la recopilación de las constituciones de las ciudades-estado de Grecia. Durante muchos años, la evolución del pensamiento aristotélico era la cuestión obligada.

Sin embargo, la tesis evolutiva de Jaeger no resultaba del todo acertada, ni respecto a la concepción de la filosofía platónica, ni tampoco en lo referente al desarrollo de Aristóteles. Según habían demostrado también los estudios sobre Platón, la vida de la Academia estuvo marcada por el debate intenso, y no resultaba acertado hablar de una doctrina platónica oficial (frente a la cual, Aristóteles moldearía su propio devenir).

En este momento, la cuestión evolutiva no tiene la fuerza de los años sesenta, aunque ha dejado su impronta en los estudios aristotélicos. Esa huella es, en parte, una mayor conciencia del carácter histórico de la misma filosofía. Si bien algunos hallazgos aristotélicos se han mostrado máximamente relevantes para la discusión de cuestiones filosóficas actuales, es preciso conjugar ese interés con el estudio de la filosofía antigua en su misma historia. Una interpretación que olvidara esto último, revelaría una cierta tendencia a pensar que la visión contemporánea de las cosas es la correcta, y que el acierto de los antiguos depende de la medida en que se ajuste a nuestros problemas y preguntas. Como en todo, la realidad es un poco más compleja. Según decía Chesterton, la tradición es la democracia de los muertos. Algo similar se podría decir de la historia de la filosofía: estudiarla es filosofar y aprender a filosofar con los que nos precedieron.

En suma, lo que está en juego es la misma comprensión de la historia de la filosofía. Se trata de una versión peculiar –y quizá la más acuciante– de lo que parece ser un problema de nuestro tiempo: la contraposición entre verdad e historia. Estas dos realidades pueden presentarse como antagónicas: como si la pretensión de verdad fuera en contra de las exigencias de la historia o, al revés, como si un interés concienzudo en la historia

revelara poco interés por la verdad. Para hablar en términos de la presente investigación, la naturaleza –aquello que las cosas son– se nos da en el movimiento, en el tiempo. La riqueza de la realidad no sólo admite sino que requiere múltiples realizaciones. Puede decirse que la historia es muy relevante, pero no determinante. Es posible afirmar que ella se convierte en ocasión para el pensamiento filosófico y que es, en cierta medida, su misma posibilidad. No se trata de dilucidar cuándo pensó Aristóteles una determinada cuestión, sino qué era aquello que estaba pensando, y si queda aún hoy alguna posibilidad de hacernos cargo de ello.

La filosofía de Aristóteles es, de algún modo, un caso no ya excepcional, sino único en la historia de la filosofía. Su pensamiento se presenta como un sistema abierto, en el que puede hablarse de un todo de partes orgánicas diferenciadas, dotado a la vez de verdadera unidad, no de simple agregación. Un sistema tal permite la interacción con nuevas formas, de tal manera que su variabilidad no amenaza su identidad.

En cierta medida, puede decirse que el pensar de Aristóteles –su método en un sentido amplio– es un retrato de su objeto favorito de estudio: los seres vivos. El pensamiento aristotélico presenta un horizonte abierto. Esta apertura da cuenta de su historia pero, a la vez, está posibilitada por la pasión que la anima, la cual es el intento por comprender la misma realidad. El pensamiento, por así decirlo, juega en la historia el papel de la forma: es camino hacia sí mismo.

Así también se ha asumido la metodología de este trabajo: pretende ser sistemática, pero en el sentido de un sistema vivo, donde lo histórico se entiende como despliegue del mismo sistema. La historia de la filosofía se entiende no al modo de la historiografía, sino como reflexión de su propio camino.

Esta idea de un sistema vivo permite empalmar directamente con la presentación del tema de esta investigación. El objetivo del presente trabajo es ver cómo se articulan movimiento y forma en la consideración de la sustancia sensible. También en el caso de los seres naturales hay un todo articulado y diferenciado, capaz de continuas modificaciones. La hipótesis que se ha barajado a lo largo de la investigación es que algunos de los conceptos metafísicos aristotélicos se comprenden propiamente cuando se aplican al mundo de los vivientes, y tal es el caso del movimiento y de la forma.

Los temas que actualmente ocupan a la crítica aristotélica tienen más que ver con aproximaciones a la metafísica aristotélica desde la perspec-

tiva de su filosofía natural –física, cosmología, psicología y, cada vez con mayor interés, biología–. Tales disciplinas constituyen en Aristóteles una unidad y son el objeto del filósofo que investiga la naturaleza. Muchos de los conceptos fundamentales de la metafísica aristotélica tienen en esos campos sus mejores lugares de aplicación y, al mismo tiempo, esos conceptos han nacido de reflexiones acerca de la naturaleza. Una hipótesis que se ha manejado a lo largo de este estudio es que física y metafísica están entrelazadas: el contenido de la metafísica nace de una reflexión sobre el movimiento.

Esta misma imbricación puede evocarse también respecto de la teoría acerca del alma. En un artículo reciente, M. Burnyeat ha dicho que la psicología aristotélica ya no es creíble porque su física no es creíble. Sin entrar en el debate sobre una posible lectura funcionalista de Aristóteles, hay en esta tesis algo de verdad: la psicología aristotélica está entreverada plenamente de conceptos de la física aristotélica. Lo afirma el mismo Estagirita: la investigación sobre la naturaleza del alma es competencia del físico.

Para hablar del alma en Aristóteles, antes hay que establecer hasta qué punto su física es creíble. La hipótesis que se ha avanzado en este trabajo es que esa física es máximamente creíble, pero no en cuanto física experimental, sino como reflexión sobre los principios. En este sentido, puede decirse que la física es metafísica.

Fue probablemente la observación de los fenómenos en torno al movimiento lo que llevó a Aristóteles a darse cuenta de que no es posible determinar unívocamente el ser: el ser se dice de muchas maneras. Esta plurisignificatividad del ente es la respuesta aristotélica a Parménides, en términos de una reformulación mejor del problema, y constituye la tesis central de la ontología aristotélica. En los primeros dos capítulos, se aborda la relación entre movimiento, diferencia categorial y equivocidad. Estos capítulos iniciales tienen una función propedéutica. ¿Es responsable de algún modo el movimiento de la pluralidad de significaciones? Y, en otro sentido, ¿cómo afecta la equivocidad del lenguaje a la reflexión sobre el mismo movimiento? Si para Nietzsche, sin gramática no hay Dios, para Aristóteles sin gramática no hay movimiento.

En el primer capítulo, titulado *Movimiento y diferencia categorial*, se estudia el análisis de los principios que Aristóteles emprende en *Física* I. La cuestión de los principios está esencialmente vinculada con el cambio, de tal modo que su solución constituye precisamente una propuesta en tor-

no al modo de comprender el movimiento. Para el proyecto griego, parece evidente que hay que afirmar algún tipo de continuidad en los procesos naturales, que haga posible el conocimiento de la *phúsis*. ¿Cuál de los principios es el garante de la persistencia y de la identidad del sujeto a lo largo del proceso? Si, por una parte, se afirma que la responsable de la persistencia es la materia, ¿cómo será entonces posible conocer los entes móviles?

En *Equivocidad y analogía en el movimiento* se busca mostrar las implicaciones que tiene el carácter equívoco del término *kínēsis*. Se pretende con ello mostrar cómo la complejidad de la idea de movimiento afecta también aquellos ámbitos donde Aristóteles establece analogías con la forma y con los actos anímicos.

Aristóteles sitúa su investigación tanto del movimiento como de la forma en el contexto del ser que se dice como acto y como potencia. Por ello, el capítulo tercero *–La definición de movimiento–* aborda la explicación aristotélica del movimiento en estos términos, tal como ocurre en *Física* III.

En los capítulos sucesivos, se estudia la forma. Según Aristóteles, el sentido principal de sustancia es la forma. El capítulo cuarto, *Movimiento e hilemorfismo*, está dedicado a la forma desde la perspectiva del libro II de la *Física* –como naturaleza, o sea, como principio de movimiento–.

El capítulo quinto, *La sustancia como forma*, aborda la tematización de la forma como sujeto en *Metafísica* Z, el primero de los libros dedicados a la sustancia. Al comienzo del libro Z, Aristóteles se pregunta *cómo* son las sustancias sensibles. Si bien es una cuestión planteada en la *Metafísica*, pertenece también al ámbito de la física. En el proyecto de la *Metafísica*, la solución de esta pregunta tiene una importancia vital, puesto que de ella depende que la teoría pueda elevarse o no desde el plano de lo sensible hacia las sustancias no sensibles. La cuestión de la forma como sujeto aparece como problemática pero, a la vez, como una posible solución para entender la variabilidad de la forma.

El último capítulo, *Movimiento y psuchē*, está dedicado a la forma de los seres vivos. Así como en la *Física* Aristóteles dice que el movimiento es la característica básica de lo físico, también en el *De Anima* reconoce en el movimiento el carácter definitorio de la vida. Como el principio de vida es explicado como forma, resulta el lugar más adecuado para ver cómo se relacionan movimiento y forma desde una perspectiva metafísica.

El método que se utiliza en esta investigación es, en buena medida, dialéctico. Aristóteles admite que puede ser el método del filósofo. Sin embargo, mientras que el filósofo busca la verdad, al dialéctico sólo le interesa la argumentación. Aunque sé que la realidad se ha quedado corta frente a mis deseos, he querido fijarme en los problemas mismos: en aquello que tuvo en vilo el pensamiento de Aristóteles.

El aparato crítico se limita, en la medida de lo posible, a las notas a pie de página, para centrar la atención en la argumentación. He utilizado las traducciones castellanas más habituales, que se señalan en la bibliografía, si bien en muchos momentos he variado el texto de acuerdo a mi propia traducción, con el fin de hacer más clara la exposición. He decidido trasliterar los textos que aparecen en griego, para facilitar su lectura también a quienes no conocen la lengua de Aristóteles.

Las traducciones, comentarios, monografías y artículos sobre el pensamiento aristotélico constituyen un material ingente, hasta el punto de que puede parecer una temeridad emprender una investigación sobre Aristóteles. Evidentemente, no he podido dar cuenta de toda la literatura secundaria, aunque he procurado acudir a la más significativa.

A pesar del reconocimiento de las dificultades para emprender una investigación seria sobre un tema tan complejo, he querido hacerlo. El resultado ha sido unas páginas llenas más de problemas que de soluciones. Sin embargo, estoy plenamente convencida de que los textos aristotélicos son la mejor escuela para aprender a hacer filosofía.

Quiero dejar constancia de mi agradecimiento al Prof. Dr. Alejandro Llano, cuya dirección y consejos han sido inestimables; a la Prof. Dra. Lourdes Flamarique, por el valioso seguimiento que ha hecho de mi trabajo desde sus inicios; a Carmen Segura, quien me introdujo al estudio de los griegos, al Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra, que me ha acogido durante estos años y al que debo mi formación filosófica; al Departamento de Filosofía de la Universidad de la Sabana, que ha hecho materialmente posible esta investigación; a los miembros del seminario de *Metafísica* Θ, a quienes debo muchas de las preguntas aquí planteadas; y a mi familia y a mis amigos, quienes me han apoyado con su cariño y su conversación estimulante durante todos estos años.

TABLA DE ABREVIATURAS

Analytica Posteriora	*An. Post.*
Analytica Priora	*An. Pr.*
Categoriae	*Cat.*
De Anima	*De An.*
De Arte Poetica	*Poet.*
De Arte Rethorica	*Reth.*
De Caelo	*De Cael.*
De Generatione et Corruptione	*De Gen. et Cor.*
De Generatione Animalium	*De Gen. Anim.*
De Interpretatione	*De Int.*
De Motu Animalium	*De Mot. Anim.*
De Partibus Animalium	*De Part. Anim.*
De Sophisticis Elencis	*De Soph. Elen.*
Ethica Nicomaquea	*E. N.*
Ethica Eudemia	*E. E.*
Historia Animalium	*Hist. Anim.*
Metaphysica	*Metaph.*
Metereologica	*Meteor.*
Parva Naturalia	*Parv. Nat.*
Physica	*Phys.*
Politica	*Pol.*
Protrepticus	*Protr.*
Topica	*Top.*

CAPÍTULO I
MOVIMIENTO Y DIFERENCIA CATEGORIAL

1. FÍSICA, METAFÍSICA Y DIALÉCTICA

El libro primero de las *Lecciones de Física –phusikē akróasis–* presenta el acercamiento más temprano del Estagirita a la cuestión del cambio, abordada en este lugar como pregunta por los principios del ente móvil. La investigación por los principios es necesaria para poder fundamentar el conocimiento de la naturaleza[1].

Física I parece ser una obra independiente, conocida en la Antigüedad bajo el título *perì archōn*[2]. Según la opinión de Ross, probablemente fue redactada durante el período de estancia en la *Academia*[3]. Este dato permite inferir que, de algún modo, los problemas que se ven reflejados en este tratado fueron pensados en relación con los temas que ocuparon el final de la vida de Platón[4]. En efecto, en los diálogos platónicos de vejez puede

1. Cfr. *Phys*. I, 1, 184a10-16. Aristóteles no ofrece una distinción clara en *Física* I entre *archē, aítion* y *stoicheīon*, sino que estos términos son utilizados como sinónimos.

2. I. DÜRING, *Aristoteles: Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Winter, Heidelberg, 1966, p. 301. Düring recoge el testimonio de Diógenes Laercio y de Esiquio.

3. Cfr. W. D. ROSS, *Aristotle's Physics. A revised text with introduction and commentary, Clarendon*, Oxford, 1960 (1936), p. 7.

4. Aristóteles es consciente de la herencia platónica de su pensamiento, como aparece claramente en *Phys.* I, 9, donde se ve en la necesidad de distinguir su doctrina en torno a los principios de la platónica.

comprobarse un renovado interés por la filosofía eleata y por el tema del movimiento y, más en concreto, por su misma posibilidad[5]. De acuerdo con la línea instaurada por su maestro, Aristóteles sienta en *Física* I las bases filosóficas y lingüísticas para el tratamiento del cambio. Antes de considerar las cuestiones estrictamente físicas, se pregunta por los Princ.-pios, ya que el primer problema con el que se tiene que enfrentar el Estagirita es cómo puede ser pensable el movimiento. A la cuestión acerca de qué hace falta para que pueda haber cambio, la respuesta de Aristóteles es un análisis lógico del llegar a ser. En la tradición en la que se inserta su pensamiento, esto tiene particular importancia: si *phúsis* es ser para los griegos, y el movimiento es el rasgo fundamental de la *phúsis*, entonces tienen que ser compatibles ser y movimiento.

El primer libro de la *Física* trata de lo que está sujeto al cambio, de la sustancia sensible, es decir, de aquello que constituye el ámbito de la ciencia física[6]. En este momento, es preciso hacer algunas anotaciones en torno al método predominante en los tratados físicos. De acuerdo con las interpretaciones contemporáneas, se asume que Aristóteles no utiliza propiamente un método empírico[7], sino más bien uno dialéctico[8], es decir, aquella técnica de investigación conceptual que se construye a partir de datos plausibles, tal como es caracterizada en *Tópicos* y en *Refutaciones Sofísticas*[9]. El planteamiento de Aristóteles en la *Física* es congruente con el método dialéctico establecido en *Tópicos*. Según este método, Aristóteles parte de los *éndoxa* –de aquello que es tenido en el pensamiento común por verdadero–, y apoya el análisis lingüístico sobre ellos. Owen ha mos-

5. En el *Sofista* (247e), Platón parece revisar su identificación de lo real con lo estático e inmóvil, en cuanto que acepta como hipótesis que lo real pueda ser identificado con lo que tiene poder –o es poder, en el caso de una traducción más fuerte–. Por lo demás, en ese mismo diálogo, el movimiento es incluido entre los géneros supremos, junto con el ser, el reposo, lo mismo y lo diferente (Cfr. 254d-255d). Cfr. también *Sofista* 248e, 249b; *Parménides* 129e, 136b-139a.

6. Cfr. *Metaph*. E, 1, 1026a12 y *Phys*. II, 2, 194b10-15.

7. Cfr. *Phys*. I, 2, 184b25. La pregunta por si la realidad es una e inmóvil no se considera una cuestión física, si bien aborda luego su discusión. Cfr. también *De Gen. et Cor*. I, 2, 316a13 y *De incess*. 2, 704b11-705a2, donde los principios son postulados como fundamentos de una investigación científica de la naturaleza.

8. Se afirma así casi indiscutidamente a partir del artículo de G. E. L. OWEN "*Tithenai ta phainomena*" en S. MANSION (ed.), *Aristote et les problèmes de méthode*, Publications Universitaires, Louvain, 1961, pp. 83-103. Cfr. por ejemplo, W. CHARLTON, *Aristotle's Physics: Books I and II*, Clarendon, Oxford, 1970, p. X; T. IRWIN, *Aristotle's First Principles*, Clarendon, Oxford, 1988; R. BOLTON, "Aristotle's Method in Natural Science: *Physics* I" en L. JUDSON (ed) *Aristotle's Physics: A Collection of Essays*, Clarendon, Oxford, 1991, pp.1-29.

9. Cfr. *Top*. I, 100a18-100b22; *Soph. Elench*. II, 165b4.

trado cómo los *éndoxa* no son solamente las opiniones de los antiguos, sino también el lenguaje común[10]. Entre estos sentidos se mueve el primer libro de la *Física*: se estudian las opiniones de los físicos y después se estructura la argumentación en torno al uso gramatical.

Aristóteles menciona los conocimientos en filosofía entre las cosas para las que es útil la dialéctica:

> ... para los conocimientos en filosofía, porque, pudiendo desarrollar una dificultad en ambos sentidos, discerniremos más fácilmente lo verdadero y lo falso en cada cosa. Pero es que además es útil para las cuestiones primordiales propias de cada conocimiento. En efecto, a partir de lo exclusivo de los principios internos al conocimiento en cuestión, es imposible decir nada sobre ellos mismos, puesto que los principios son primeros con respecto a todas las cosas, y por ello es necesario discurrir en torno a ellos a través de las cosas plausibles concernientes a cada uno de ellos. Ahora bien, esto es propio o exclusivo de la dialéctica: en efecto, al ser adecuada para examinar <cualquier cosa>, abre camino a los principios de todos los métodos[11].

Puede decirse que el método dialéctico es el que permite avanzar en los conocimientos filosóficos, más que la demostración. Dicho método puede ser en la forma el del filósofo, si bien el filósofo y el dialéctico de profesión difieren en aquello que cada uno persigue: mientras el dialéctico busca ganar los debates, al filósofo esto le tiene sin cuidado y, más bien, lo que le interesa es que el razonamiento sea verdadero[12]. Como ha dicho Charlton, quizá de un modo demasiado simplista pero no falso, en *Física* I "los argumentos son lógicos, el método es dialéctico y las discusiones son filosóficas"[13].

En relación con su objeto, puede decirse que la física, en cuanto que interroga por los principios, es ya metafísica. Efectivamente, tal parece ser la opinión del Estagirita, que reconoce el carácter metafísico de las con-

10. Cfr. G. E. L. Owen, "*Tithenai ta phainómena*". Según este autor, Aristóteles habla de *phainómena* en dos sentidos: a) aquello que se manifiesta es lo que muestra el lenguaje, o sea, los hechos observables empíricamente y –en relación directa con ellos– b) las opiniones anteriores: *éndoxa y legómena*.

11. *Top*. I, 2, 101a33-101b4.

12. Cfr. *Top*. VIII, 155b7-15 y *Metaph*. Γ, 3, 1004b17-26. En este último lugar, Aristóteles afirma que la filosofía difiere de la dialéctica por "la vida que se elige".

13. W. CHARLTON, *Aristotle's Physics*, p. XI-II.

sideraciones de los presocráticos al afirmar explícitamente que esas discusiones tienen contenido filosófico[14]. Además, en varios lugares se afirma que, de no poder comprobarse la existencia de un motor inmóvil, entonces la física sería la ciencia primera[15]. Por otra parte, según *Metafísica* Z[16], la pregunta por *tí tò ón* es la pregunta metafísica por excelencia, y es esa pregunta la que conduce la discusión en el tratado que ahora consideramos.

Por estas razones, *Física* I resulta relevante para la argumentación central acerca de la relación entre movimiento y sustancia. Al hilo de la discusión sobre los principios del cambio, se introduce formalmente la distinción entre materia y forma, por una parte, y, por otra, se ajusta la distinción entre sustancia y accidentes, ambas primordiales para cualquier discusión sobre los entes materiales en Aristóteles. Según M.L. Gill, esta doctrina acerca de los principios constituye el punto de conexión entre la teoría de la sustancia y la teoría del cambio[17]. De acuerdo con esta interpretación, por lo demás bastante clásica, ambas teorías serían distintas y se interconectarían en algunos puntos. Ahora bien, precisamente lo que se quiere mostrar aquí es que no se trata de teorías que versen sobre objetos distintos y que puedan por tanto separarse en algún punto. La teoría de la sustancia –si es que hay algo que pueda llamarse así sin más– hunde sus raíces en la consideración aristotélica del cambio. En consecuencia, este tratado reviste especial importancia para la presente argumentación, porque en él aparece claramente el enraizamiento de la distinción entre sujeto y atributos en la consideración del cambio. Lo que se busca señalar aquí es que dicho enraizamiento corresponde a la consideración del cambio desde el mismo ámbito lingüístico. Es decir, Aristóteles descubre su doctrina de la sustancia y los accidentes en el análisis de los modos como pensamos y decimos el cambio.

El primer libro de la *Física* recoge una argumentación para mostrar que el cambio es posible, que es lógicamente posible. El tema de los principios mira más a la posibilidad del cambio que a su carácter real. Lo que parece conducir el intento aristotélico es poder salvaguardar la posibilidad –lógica– del cambio. Para ello, el Estagirita introduce en este contexto la distinción entre sujeto y atributos que, según se mostrará, comparece como

14. Cfr. *Phys*. I, 2, 185a20.
15. *Metaph*. E, 1, 1026a2. Cfr. también *Part. Anim*, I, 1, 641a36 y *Metaph*. Γ, 3, 1005a31ss.
16. *Metaph* Z, 1, 1028b2-5.
17. M. L. GILL, *Aristotle on Substance. The paradox of unity*, Princeton, New Jersey, 1989.

una distinción de razón con fundamento *in re*. Si esto resulta cierto, puede decirse que, en sentido inverso, el movimiento constituye el *in re* del fundamento de la distinción sujeto-atributos necesaria en la predicación.

Para discutir esta hipótesis, en este capítulo se consideran sucesivamente: la refutación de la doctrina sostenida por los eleatas acerca de la imposibilidad del movimiento; la introducción de los principios del cambio y la necesidad del sujeto. A través de la presente exposición, se busca mostrar cómo la doctrina en torno a los principios tiene su raíz en un análisis lógico del lenguaje acerca de los fenómenos y cómo este análisis racional del movimiento es necesario para liberar el mismo lenguaje de las redes lógicas tendidas por el pensamiento parmenídeo.

Al hilo de la confrontación que Aristóteles mantiene con los pensadores anteriores aparecen con claridad dos cosas: la relación entre lenguaje y movimiento –mejor aún, la relación entre sus posibilidades– y la primera aproximación a la cuestión de la diferencia sustancia y accidentes.

2. LA POSIBILIDAD DEL MOVIMIENTO Y DEL LENGUAJE

La argumentación del Estagirita en el primer libro de la *Física* se desarrolla de acuerdo con la siguiente secuencia: crítica a las opiniones de los antiguos de que la realidad es una e inmutable (caps. 2-3[18]) y de que el número de los principios es infinito (cap. 4[19]); aceptación de los contrarios como principios, puesto que las cosas se generan de algo distinto a ellas (cap. 5[20]).

El contexto en el que se enmarca la discusión aristotélica sobre el cambio es el de la historia filosófica en la que se inserta su pensamiento. El modo como se expone el problema muestra la conciencia aristotélica de pertenecer a una tradición viva de pensamiento. Esa misma historia expli-

18. En este lugar discute las opiniones de Parménides y Meliso, quienes, desde argumentaciones lógicas, han negado el movimiento y la misma posibilidad del ente que llega a ser.

19. Tal es la opinión de Anaxágoras.

20. Cfr. *Phys*. V, 1, 224b28-30. Para una exposición del cambio en relación con la doctrina de los opuestos, puede verse A. QUEVEDO, *La privación según Aristóteles*, Universidad de la Sabana, Bogotá, 1998, en especial pp. 9-130.

ca por qué Aristóteles formula las cuestiones en los términos en que lo hace; el tratamiento de la disertación sobre los principios está motivado fundamentalmente por posiciones filosóficas anteriores. En el pensamiento parmenídeo es mucho lo que ha estado en juego: la misma posibilidad de afirmar el movimiento y, con ello, también la posibilidad del lenguaje.

Para la filosofía griega parece que no es claro que la percepción sensible del movimiento pueda identificarse con el movimiento. Mientras los eleatas niegan todo movimiento, los mecanicistas (Empédocles, Anaxágoras y los atomistas) niegan el movimiento de cualidad. Si bien para Aristóteles la existencia del movimiento es un dato incontrovertible que se alcanza por inducción, considera preciso salir al paso de las argumentaciones que han cuestionado dicha evidencia. Por lo demás, como los problemas no han sido planteados en el terreno de la investigación empírica, sino en el de la lógica, será allí donde Aristóteles centre la discusión.

Antes de abordar directamente la cuestión sobre los principios, Aristóteles considera la posición de los eleatas quienes, al afirmar la unidad del ser, negaron con ello las cosas cambiantes y la posibilidad de preguntarse por sus principios. Para emprender el estudio sobre la naturaleza, lo primero que se requiere es salir al paso de quienes han negado el movimiento. Esto es así porque, de acuerdo con Aristóteles, la premisa sobre la que se funda cualquier estudio sobre la naturaleza es precisamente su carácter móvil, por lo que la posibilidad del movimiento es condición necesaria para el proyecto de una ciencia natural.

El análisis más detallado y crítico de las opiniones de los antiguos, lo hace Aristóteles respecto de la posición eleática, en los capítulos 2 y 3 de este primer libro. En ese lugar, se rebaten las afirmaciones en torno a la unidad del ser y a la imposibilidad del movimiento. Esta refutación lleva a establecer la pluralidad de los principios, puesto que para fundar cualquier estudio sobre la *phúsis* es imprescindible admitir la multiplicidad.

La crítica aristotélica se desarrolla en dos fases, introducidas por una consideración inicial. En dicho preámbulo, Aristóteles muestra cómo no es asunto de la ciencia que versa sobre la naturaleza estudiar si el principio es uno e inmóvil, puesto que dicha posición, al negar el mundo de las cosas cambiantes, niega la misma existencia de la naturaleza[21]. Ahora bien, para rebatir dichas teorías, no es posible utilizar una argumentación científica,

21. Cfr. *Phys*. I, 2, 184b25-185a20. La naturaleza se define como principio de movimiento, de tal manera que si se niega el movimiento, se niega la naturaleza.

porque son los mismos presupuestos de la ciencia los que han sido negados[22]. Efectivamente, las ciencias particulares no se preguntan por la existencia del género sobre el que tratan[23]; en el caso de la ciencia física, ésta no se cuestiona acerca de la existencia de los entes móviles. El conocimiento de que las cosas naturales son móviles es un conocimiento previo que se alcanza por inducción[24] y que es supuesto por la ciencia física. Sin embargo, a pesar de que dicha discusión no sea propia de la ciencia natural[25], es abordada por Aristóteles porque plantea problemas físicos y, por su contenido, pertenece a la filosofía[26].

Si se toma el 'uno' en sentido absoluto, no es posible que el principio sea uno, puesto que el mismo principiar ya supone dualidad: "el principio lo es de algunas cosas (*tinòs ē tinōn*)"[27]. Todo principio constituye un *de donde*[28], y esa misma estructura supone ya pluralidad. Podría decirse que, al preguntarse por el principio, ya se admite al menos una dualidad. Y eso es lo que parece seguirse de la argumentación aristotélica: quienes preguntan por principios, ya han concedido que no puede hablarse en sentido estricto de que todo lo que es, es uno. Si se insiste en llevar la discusión de la unidad del ser por ese camino, se tratará de una discusión sofística, no ya de una falsedad, sino de un sinsentido[29].

Para Aristóteles, la pluralidad está en el origen. En referencia a esto, W. Wieland ha hablado de un *Prinzipienpluralismus*[30], que sería doble y

22. Cfr. *Metaph*. E, 1, 1025b7ss.

23. Cfr. *Metaph*. E, 1, 1025b15-16.

24. Cfr. *Metaph*. E, 1, 1025 b 13-15: "No hay demostración de la sustancia o de la esencia, sino que su conocimiento tiene que ser alcanzado de otra manera".

25. Es competencia de lo que aquí llama ciencia acerca de lo común (*epistēmēs ē pasōs koinēs*). *Phys*. I, 2, 185a2-3. Cfr. *E.E.* I, 8, 1217b16-19, donde también hace referencia a otra investigación que trata de argumentos generales y destructivos. Respecto a qué sea esta ciencia de lo común, hay opiniones diversas. Ross remite a *Metaph*. E, 1, 1026a27-32 y K, 8, 1064b9-14 para afirmar que se refiere a la ciencia universal, o sea, a la metafísica o filosofía primera. Cfr. W. D. ROSS, *Aristotle's Physics*, p. 337. Irwin, en cambio, refiere el término a la dialéctica. Cfr. T. IRWIN, *Aristotle's First Principles*, pp. 508-509. Se trata, en consecuencia, de una fundamentación de la ciencia que versa sobre la naturaleza y cuyo carácter ha de ser o bien metafísico, o por lo menos dialéctico. Esto no implica necesariamente contradicción, de acuerdo con lo dicho anteriormente.

26. Cfr. *Phys*. I, 2, 185a18-20.

27. *Phys.* I, 2, 185a4-5.

28. Cfr. *Metaph*. Δ, 1, 1012b34ss.

29. Cfr. *Phys*. I, 2, 185a5-12.

30. W. WIELAND, *Die aristotelische Physik: Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles,*

consistiría, por una parte, en que los principios nunca se dan solos y, por otra, en que Aristóteles trabaja con varios sistemas de principios (siempre múltiples), que de ordinario no aparecen articulados. Es decir, el pluralismo también es pluralismo de los sistemas de principios plurales.

Es posible deducir dos consecuencias a partir del carácter de principio de aquello que se busca. En primer término, si todo principio es principio *de algo*, y constituye un *de donde*, entonces se admite ya el carácter móvil de lo real[31], al menos algún tipo de procedencia del principio. En este punto, Aristóteles no se pregunta acerca de qué sea el movimiento: eso ocurre más adelante. Aquí lo que está presente es la convicción de que el movimiento y la pluralidad se co-pertenecen. Aristóteles se refiere al movimiento de las cosas, al moverse de las cosas, es decir, al ente móvil, y no específicamente al movimiento como tal. En segundo término, puede también concluirse que la pregunta por los principios no es una pregunta directa acerca de ellos, sino que es una pregunta acerca de aquello de lo cual son principios. La pregunta por los principios está motivada por el carácter móvil del ente. Conocer *por* los principios es conocer aquello de lo cual los principios son principios. Es decir, los principios tienen un carácter explicativo, no se quedan en ellos mismos, sino que remiten a la misma realidad.

2.1. *Unidad y multiplicidad*

A partir de 185a20 comienza propiamente la discusión con los eleatas. Se busca desmantelar la retórica monista para intentar restituir la evidencia de que las cosas están en movimiento. Aristóteles parte del análisis del lenguaje, del mismo lenguaje en que se expresan sus adversarios:

> El punto de partida más apropiado será ver qué es lo que quieren decir cuando afirman que todas las cosas son una unidad (*eīnai*

Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1970 (1962), pp. 55 y ss. Según el autor, este principio aristotélico juega un papel vital no sólo en la crítica a los eleatas, sino también en la crítica a las ideas platónicas.

31. Cfr. W. WIELAND, *Die aristotelische Physik,* p. 111.

hèn tà pánta), puesto que «ser» se dice en muchos sentidos (*pollachōs légetai tò ón*)[32].

La afirmación de los eleatas *–eīnai hèn tà pánta–* necesita ser examinada, porque lo que es (*tò ón*) se dice de muchas maneras. El término 'ser' y el término 'uno' admiten diversos usos lingüísticos. Más adelante se analizará qué puede querer decir que *uno* se diga de muchas maneras; en este punto de la argumentación, el análisis se centra en aquello que *es* uno. ¿A qué pluralidad de los 'modos de decir lo que es' parece estarse refiriendo Aristóteles? El mismo texto lo explicita a renglón seguido: "ya sea todo sustancia o cantidad o cualidad (*póteron ousían tà pánta ē posà ē poiá*)"[33]. Está claro que se refiere a los diversos modos de decir que algo es según el esquema de las categorías, es decir, según la distinción entre sujeto y predicado[34]. Puede decirse que el *pollachōs* al que se refiere el Estagirita es el de la predicación, el del lenguaje. En cambio, no puede decirse que Aristóteles reduzca la máxima eleática a una pregunta según el esquema de las categorías y con ello interprete la postura parmenídea desde sus propios presupuestos filosóficos, puesto que el Estagirita está apelando a la estructura misma del lenguaje en el que los eleatas pretenden comunicarse. Todo aquello que decimos ha de ser un *qué*, un *cómo*, un *cuánto*, etc.

Por ello, es preciso preguntarse en cuál de estos sentidos afirman los eleatas que el ser es uno. Según el esquema de las categorías, caben tres posibilidades. Por una parte, si se afirma que el ser es sustancia y accidente, sujeto y predicado[35], entonces es dos y no uno. Si, por otra, se dice que es sólo accidente, y no sustancia, es imposible, porque no puede existir el accidente sin sustancia. Y si, como tercera opción, se sostiene que sólo es la sustancia, entonces no es posible decir con Meliso que es infinito ni con Parménides que es finito (porque infinitud y finitud implican can-

32. *Phys.* I, 2, 185a20-22. La traducción de *pollachōs légetai* por "se dice en muchos sentidos" puede resultar equívoca, porque, a partir de la distinción fregeana entre sentido y referencia, tendemos a pensar que sentido significa el modo como nos referimos a una cosa y no a la cosa misma. Tal distinción no se corresponde propiamente con la pluralidad de sentidos del ser en Aristóteles, como tendremos la oportunidad de ver en el siguiente capítulo.

33. *Phys*. I, 2, 185a22-23.

34. No veo porqué Charlton piensa que se refiere a los modos lógicos de predicación: homonimia, sinonimia, analogía, etc. (cfr. W. CHARLTON, *Aristotle's Physics*, p. 55) ya que la referencia del texto es clara. Esas distinciones entre modos de predicación pertenecen a otro nivel, y hablan más bien de las relaciones que se establecen entre los términos.

35. Aunque no siempre pueda hacerse esta identificación de sustancia con sujeto, en este libro sí ocurre así, siguiendo la doctrina de las *Categorías*.

tidad y la cantidad es un accidente que se predica de la sustancia). De hecho, no sería posible decir nada acerca de él. Si el ser es, por ejemplo, cantidad, habrá por lo menos eso y aquello de lo cual se predica la cantidad. La cantidad necesita la sustancia y, en tal caso, hay dos y no sólo uno. En este punto, Aristóteles echa mano de la doctrina sobre los accidentes presente ya en las *Categorías*, y dice que nada de las otras cosas "(es separada) puede existir separadamente, excepto la sustancia, pues todo lo demás se dice de la sustancia como su sujeto"[36]. Aquí, el carácter de separado (*chōrismós*) también halla su fundamento en la predicación. El existir separado de la sustancia encuentra su explicación en que ella no se predica de ninguna otra cosa, al contrario de lo que ocurre con las demás cosas que sí se dicen de ella y, en esa medida, no existen separadas.

Después de haber visto porqué *ser* no se puede decir en un solo sentido, Aristóteles pasa a analizar de qué modo *uno* tiene varios sentidos, que son: a) como continuo, b) como indivisible o c) si el *lógos* es uno y el mismo[37]. Las dos primeras posibilidades parecen no revestir mayor dificultad para la argumentación aristotélica: el continuo es divisible, de tal modo que no puede ser uno. Lo indivisible, además, no tiene cantidad ni cualidad, por lo que no se puede afirmar de él que es infinito o finito, como hacen Meliso y Parménides, respectivamente.

La tercera opción es quizá la que presenta mayores problemas. Aristóteles parece ver con claridad que la posición heraclítea de los sofistas sigue sin solución de continuidad a la teoría parmenídea. La negación del movimiento efectuada por los eleatas había llevado a la equivocidad del lenguaje propugnada por los sofistas. Si se afirma que todo es uno en el *lógos*, entonces no hay distinción entre las diferentes significaciones, y

> en tal caso ser bueno será lo mismo que ser malo, ser bueno lo mismo que ser no-bueno, y por tanto serán lo mismo bueno y no bueno, hombre y caballo, y ya no se podrá afirmar que todas las cosas son una unidad, sino que no son nada[38].

El monismo conlleva la imposibilidad de hablar, de comunicarse. Al final, el monismo presenta caracteres nihilistas: habrá que afirmar que las

36. *Phys.* I, 2, 185a30-32. Esta doctrina está contenida en *Categorías*. También en *Metaph*. Z, 1, 1028a10-31, donde ya no se equipara sin más la sustancia con el sujeto.

37. *Phys.* I, 2, 185 b 7-9.

38. *Phys.* I, 2, 185b21-25. La imposibilidad de que todas las cosas sean una en especie es vuelta a afirmar en 186a18-21.

cosas *no son nada*[39]. De allí que sea necesario restituir la pluralidad de los modos de decir ser. Cualquier intento de predicación ya lleva implícita la multiplicidad. Sólo en el caso en que ésta no sea conculcada, pueden salvarse el movimiento y el lenguaje –la posibilidad de la comunicación–. Movimiento y lenguaje corren suertes paralelas. Afirmar la unidad de todas las cosas en el *lógos* destruye la significatividad de las palabras y, con ello, el lenguaje mismo. Este aspecto constituye, a mi juicio, el pivote del resto de la argumentación del Estagirita.

2.2. *Pluralidad e indivisibilidad de las significaciones*

Si en el capítulo segundo Aristóteles utiliza su esquema conceptual para mostrar que la postura eleata es insostenible, en el capítulo tercero, rebate las opiniones de Meliso y de Parménides desde sus propios argumentos, demostrando porqué sus razonamientos son erísticos. Si bien se repiten algunas de las críticas anteriores, en este caso no se supone el lenguaje de las categorías. Se trata, en cierta medida, de un nuevo inicio, en el que el lenguaje de las categorías no se encuentra en el comienzo del razonamiento sino en el final.

Me centraré en la argumentación contra Parménides (que Aristóteles considera que es menos tosca que la de Meliso[40]). Para el Estagirita, la cuestión clave es que el Eleata admite una premisa falsa al suponer que *ser sólo se dice en sentido absoluto,* siendo así que tiene muchos sentidos. La argumentación contra Parménides es un caso de reducción al absurdo, cuyas virtualidades lógicas están fuera de discusión. Pero lo que resulta más relevante para lo que se quiere afirmar es que aquí no se supone el lenguaje aristotélico ya acuñado, sino que se llega a dicho esquema –el de las categorías– desde el mismo lenguaje.

39. Esta línea de argumentación es desarrollada más detenidamente en *Metaph*. Γ, caps. 3-4, en la exposición y defensa del principio de contradicción.

40. No entro en la refutación del argumento de Meliso, porque para lo que busca este capítulo, basta con las premisas generales, presentes en Parménides. Aristóteles describe el argumento de Meliso también en *Soph. El*. 167 b 13-17. Meliso opera una conversión ilícita al decir que "si aquello que ha llegado a ser tiene un comienzo, aquello que no ha llegado a ser no lo tiene" *Phys*. I, 3, 186a10.

A partir de la predicación, caben dos modos de *ser* y de ser *uno*: como atributo o como aquello de lo cual se predica el atributo. Aristóteles examina ambas posibilidades: 1) primero, parte de la suposición de que «lo que es» es atributo. En este caso, aparecen dos dificultades: a) habrá multiplicidad por cuanto que, por lo menos, "una cosa será el ser para «lo blanco» y otra para aquello que lo recibe"[41] y b) "como el atributo se predica de un sujeto, y el atributo es lo que es, entonces aquello en lo que concurre lo que es no será (pues es distinto de lo que es) y, por consiguiente, habrá algo que no es"[42]. 2) Si, por otra parte, se supone que «lo que es» es «lo que precisamente es» (*hóper òn*) cuando no es accidente de nada (o sea, el sujeto), se presentaría el problema inverso, porque entonces o bien lo que se predique de ello sería propiamente uno (en cuyo caso lo propiamente uno será múltiple), o lo que se predica será no-ser, de tal modo que tampoco «lo que precisamente es» será alguna cosa, porque se predicaría el no-ser de ello[43]. Si se afirma entonces que tanto los atributos como lo que es son, entonces no hay una sola cosa, y entonces el monismo es falso.

La solución de Aristóteles a estas aporías supone la afirmación de que tanto el sujeto como los atributos tienen que ser. Ahora bien, el ser del que se está hablando aquí no es el ser de la existencia separada, sino que por ser se entiende su significación, *lógos*: La multiplicidad que se ha visto amenazada al afirmar que todas las cosas son una en el *lógos*[44], es la multiplicidad de los modos de decir ser, o sea, la multiplicidad de significaciones. Pero, además, aquí Aristóteles da un paso ulterior: ya no se trata sólo de que las significaciones sean distintas, sino que, incluso en un mismo algo, pueden darse a la vez varias significaciones, que se distinguen por su ser, entendido aquí como significación. Eso aparece claro en el modo como Aristóteles entiende la diferencia entre el sujeto y aquello que se predica de él:

> Porque el ser de lo blanco es distinto del ser de aquello que lo recibe, aunque lo blanco no exista separadamente, fuera de lo que

41. *Phys*. I, 3, 186a25-29.
42. *Phys.* I, 3, 186a33-b2.
43. Cfr. *Phys*. I, 3, 186b3-13.
44. *Phys.* I, 2, 185b20ss.

> es blanco; pues lo blanco y aquello a lo que pertenece (*hupárchei*) no se distinguen por estar separados, sino por el ser[45].

El estar separado, el existir separado, no es la única manera de ser y de ser uno: hay que distinguir entre dicha existencia separada y la significación de lo que se es. En sentido positivo, Aristóteles afirma la multiplicidad de los *lógoi*, de las definiciones o significaciones, incluso en el caso en que lo que hay sea una sola cosa separada:

> por ejemplo, ser músico es distinto de ser blanco, aunque ambos sean un mismo hombre; de esta manera lo uno puede ser múltiple[46].

Al afirmar la distinción, el peso de la afirmación cae sobre la pluralidad de las significaciones. Ahora bien, además de dicha pluralidad, se establece otra diferencia: que varias significaciones pueden darse en un mismo sujeto, aunque éstas sean distintas. El modo como se distinguen el sujeto y aquello que se afirma de él no es abordado explícitamente aquí, sino que se dice que se trata de una distinción por el ser. Está claro que se refiere a una distinción por el ser según el esquema de las categorías, que es lo que está en juego. Dicha distinción, por lo menos en el texto, no parece abandonar el ámbito de la predicación.

Que se trata de una distinción perteneciente al ámbito de la predicación, y no –por lo menos explícitamente– al ámbito de lo real, aparece con más nitidez en la argumentación que el Estagirita dirige contra la tesis de que lo que es sea uno como indivisible conceptualmente[47]. Aristóteles parece abandonar el ámbito de los atributos accidentales para referirse ahora a aquello que compone la definición, es decir, al género y a la especie. En esta argumentación no se utiliza el término *ousía* ni *hupokeímenon* para referirse exclusivamente a lo que es en sentido estricto, *tò hóper òn.* Aquello que es *hóper òn* parece ser divisible en virtud del *lógos* en los ele-

45. *Phys.* I, 3, 186a28-30. A partir de este texto, podría pensarse que Aristóteles acepta la doctrina de la inherencia que aparece en las *Categorías*, donde se afirma que si bien sólo la *ousía* es en sentido estricto, los accidentes también son en algún sentido (en la sustancia). Sin embargo, como se ha dicho, aquí ser hay que entenderlo como *lógos,* como predicación. Así queda claro también porqué se dice en 185a32-33 que las cualidades y cantidades se dicen de la sustancia, contrario a la doctrina de las *Categorías*, donde éstas son *en* la sustancia, pero no se dicen de ella. Sin que sea preciso entrar en la discusión acerca de si Aristóteles abandonó o no la doctrina de la inherencia, sí es pertinente decir que dicha doctrina no es necesaria para la diferencia que propone.

46. *Phys.* I, 2, 185b32-34.

47. *Phys.* I, 3, 186b14-33.

mentos que componen la definición, de tal manera que éstos comparten también su carácter de *hóper òn*:

> Por ejemplo, si «hombre» es «lo que precisamente es», también «animal» e igualmente «bípedo» serán necesariamente un «lo que precisamente es»[48].

El problema con el que se enfrenta en este punto Aristóteles es que de no afirmarse que aquello que compone la definición es «algo que precisamente es», entonces habría que afirmar que se trata de atributos (*sumbebēkóta*)[49]. Ahora bien, esto es lo que se declara imposible. Accidente o atributo se dice, por una parte, de lo que puede ocurrir o no ocurrir –como, por ejemplo, «estar sentado»–, que aquí Aristóteles llama atributos separables[50]. Por otra, de aquello en cuyo *lógos* comparece aquello en lo que se da el accidente (como «chato» respecto de «nariz»)[51], que, al contrario de la primera posibilidad, serían atributos inseparables. Se trata, en este segundo caso, de atributos cuyos sujetos están involucrados en la definición.

En contraposición con estos casos, los elementos de la definición de un término complejo –el ejemplo es animal y bípedo respecto de hombre– no incluyen a lo complejo en la definición. Queda que sean separables, pero entonces sería un absurdo. Cómo soluciona Aristóteles estas dificultades no aparece en este texto. No se trata propiamente de un caso de inconsistencia en la doctrina de este libro; el problema del modo como los universales se relacionan con el individuo no es una de las cuestiones que se abordan en este lugar. El punto que queda iluminado es que tanto los atributos como los elementos de la definición, en cuanto ambos se predican de un sujeto, comparten el hecho de que no pueden ser separados de aquello de lo que se predica.

Resulta bastante evidente que Aristóteles no hace aquí una diferencia clara entre lo que se predica, sea accidente o sea universal o sustancia segunda, como se muestra en el texto que sigue:

48. *Phys.* I, 3, 186b15-16.

49. *Phys.* I, 3, 186b15-17. Si bien de ordinario prefiero la traducción ‘accidente’, como en este caso no está supuesta la doctrina de las *Categorías*, traduzco por atributo, que no tiene la significación técnica de accidente.

50. En *Categorías* los accidentes inhieren en la sustancia (cfr. 1a24-5). Lo que inhiere no es separable, pero aquí se habla de accidentes separables.

51. *Phys.* I, 3, 186b18-20. “Aquello en lo que aparece la noción sobre lo que concurre”. Ross dice que es una glosa de lo anterior, porque en 21-3 sólo se mencionan dos tipos, y en tres manuscritos no aparece esa frase. Cfr., W. D. ROSS, *Aristotle’s Physics*, p. 77.

> Además, la noción del todo no aparece en la noción de cuanto está presente o es constitutiva de aquella: así en bípedo no aparece la de hombre ni en blanco la de hombre blanco[52].

Aristóteles utiliza en este lugar tanto el término bípedo –que hasta el momento ha sido usado como uno de los elementos de la definición– como el término blanco, que es, sin más, un atributo accidental. En el comentario a este texto, Ross emplea sólo el ejemplo de bípedo, y de ahí concluye que en uno de los elementos de la definición no entra todo el término definido. Sin embargo, Aristóteles pretende hacer valer la no presencia de un término en otro para todo aquello que se predica de hombre, ya sea elemento de la definición o accidente.

La conclusión que Aristóteles obtiene de estas reflexiones parece a primera vista sorprendente: "Por tanto, todas las cosas (*tò pân*) [se componen] de indivisibles (*ex adiairetōn*)"[53]. Esta afirmación presenta dificultades. Al hilo de lo que se tiene por filosofía aristotélica, resulta una frase de interpretación delicada y, cuanto menos, sorprendente. Ross propone entenderla como interrogativa[54]. Sin embargo, considero que se trata de la conclusión lógica del texto. Las significaciones son indivisibles, en el sentido de que para hacer posible la predicación, es preciso que cada término tenga un solo significado.

Aristóteles habría afirmado dos cosas: a) la pluralidad de las significaciones y b) la indivisibilidad de dichas significaciones. Si esto es así, el texto de la *Metafísica* que mejor se relaciona con este primer capítulo de la *Física* no es propiamente *Metafísica* Z ni tampoco los primeros capítulos del libro Λ, sino más el libro Γ, donde Aristóteles expone su teoría de la significación. Ambos tratados presentan como adversarios dialécticos a los mismos que habían negado la posibilidad del lenguaje y del movimiento.

Si se toma en serio que Aristóteles está afirmando aquí la indivisibilidad de las significaciones y, con ello, de las sustancias, entonces una conclusión que hay que extraer es que –al contrario de lo defendido en las *Categorías*– en este lugar el estatuto de las llamadas sustancias segundas es problemático. La premisa inicial, según la cual se decía que los elementos de la definición también han de ser *hóper òn,* se ha demostrado falsa y, en conclusión, lo que hay que afirmar es que los términos son indi-

52. *Phys.* I, 3, 186b 22-26.
53. *Phys.* I, 3, 186b34-35.
54. W. D. ROSS, *Aristotle's Physics*, pp. 477-9.

visibles. Frente a la visión propia de las *Categorías* se establece otra posibilidad, que además aparece aquí como la solución, aunque sea aporética: el universo (*tò pân*) –el universo de la predicación– está compuesto por partículas indivisibles. Parece que se trata de esto último: en la predicación, cada término ha de tener una significación precisa y, en ese sentido, indivisible.

Quedan así destruidos los argumentos sobre la unidad del ser y la imposibilidad del movimiento, pero aún es preciso preguntarse por los principios que lo hacen posible. La relación entre la multiplicidad de los modos de ser en la predicación y el movimiento estriba –por lo menos en esta comparecencia inicial– en que lo primero es condición de posibilidad de lo segundo. En el texto aparece claro cómo la posibilidad del movimiento está unida a la afirmación de la multiplicidad de los modos en que se dice 'ser', más en concreto, a la diferencia entre sujeto y predicado. Para poder rescatar el movimiento, Aristóteles tiene que rescatar el lenguaje, ya que parece que el movimiento sólo es pensable en la predicación.

3. LA DEDUCCIÓN DEL SUJETO

Puede decirse que, en la polémica con los eleatas, Aristóteles introduce una doble diferencia en los modos en los que decimos ser en la predicación. Por una parte, aquella que existe entre diversas significaciones: *ser músico es distinto de ser blanco*. Y, por otra, la diferencia que existe entre el ser de lo blanco y el ser de aquello que lo recibe. Es decir, aquella que se da entre lo que se predica (ejemplificado aquí con cantidad y cualidad, pero también con los elementos de la definición) y aquello de lo cual se predica. Además, se dice que estas significaciones han de ser indivisibles, en el sentido de que en aquello que se predica no puede estar contenido el sujeto. Estas dos diferencias básicas comparecen aquí de modo dialéctico, en la discusión con la opinión de los antiguos, y no con la fuerza argumentativa con la que se presentan en *Metafísica* Γ, al hilo del desarrollo del principio de contradicción. Sin embargo, el que ocurra en un contexto dialéctico no resta importancia al hecho de que el modo como Aristóteles se enfrenta a las dificultades de sus predecesores es a través de la constatación de que el lenguaje requiere significaciones estables.

Estas dos diferencias (entre significaciones y entre el predicado y aquello de lo cual se predica) son necesarias para la predicación y vuelven a comparecer cuando Aristóteles analiza otras opiniones en los capítulos siguientes. En ellos se pregunta –en relación con las posiciones de sus antecesores– por el carácter de contrarios de los principios y por su número. En consonancia con las opiniones anteriores, el Estagirita parece admitir el carácter de contrarios de los principios. Ahora bien, si son contrarios, tienen que ser más de uno y no pueden ser infinitos[55]. Es decir, se requiere de una multiplicidad determinada de principios.

La cuestión más interesante para lo que nos ocupa, es la dificultad que Aristóteles presenta a la afirmación de que se trate sólo de dos principios (tal es el caso si los principios son los contrarios): es imposible que uno pueda actuar en el otro, por lo que es menester que actúen sobre un tercero. El problema no es que sean dos, sino que esos dos sean los contrarios, porque los contrarios, en cuanto son predicados o accidentes (recuérdese que la sustancia no tiene contrario) no pueden ser sujetos o sustancias, sino predicados o accidentes, y un accidente no puede predicarse de otro accidente[56].

> Además, si no suponemos bajo los contrarios una naturaleza distinta, puede plantearse todavía otra dificultad, puesto que no vemos que los contrarios sean la sustancia de ninguna cosa; pero un principio no puede ser predicado de ningún sujeto, ya que si lo fuera habría un principio de un principio[57], porque el sujeto es un principio, y según parece sería anterior a lo que se predica de él. Además, sostenemos que una sustancia no es contraria a otra sustancia"[58].

Uno de los contrarios no puede actuar como sujeto porque sería principio del otro principio (del contrario predicado) y porque la sustancia no

55. Cfr. *Phys.* I, 6, 189a11-21. Las razones por las que no pueden ser infinitos son: 1) que el ser sería incognoscible, 2) que en cada una de los géneros –entendidos como categorías– sólo hay una contrariedad y 3) pudiendo partir de un número finito, no se ve por qué sea necesario acudir a una infinitud.

56. Cfr. Metaph. Γ, 4, 1007b2-3.

57. No puede verterse por "sería el principio de un principio", como hace Echandía en su traducción, porque lo que es principio es el sujeto, no el predicado. Cfr. ECHANDÍA (trad.), *Física*, Gredos, Madrid, 1995, p. 107.

58. *Phys*. I, 6, 189a27-32. Cfr. *Cat*., 3b24-27 donde se dice que no hay nada contrario a la sustancia.

tiene contrario[59]. Lo que no es principio proviene de los principios. Si sólo los contrarios son principios, como la sustancia no tiene contrario, no podría provenir sino de la no-sustancia.

En ambos casos, la dificultad es la misma. Y es que no puede predicarse un atributo de otro atributo. Y en cuanto que uno de los contrarios no puede actuar de sujeto, no es posible entonces establecer ninguna relación de predicación entre los contrarios. Los contrarios son atributos, y como tales, necesitan de un sujeto en el que darse.

Por estos motivos, Aristóteles considera razonable afirmar que hay tres principios, si bien todavía en el campo de lo plausible. Si se admiten ambas tesis de que los contrarios son principios pero que requieren un sujeto distinto, hay que afirmar un tercer principio[60]. Estos tres principios son un sujeto y los dos contrarios, en cuanto atributos.

En el capítulo séptimo del primer libro de la *Física*, Aristóteles da cuenta del cambio a través de tres principios: un par de términos opuestos y el sujeto que permanece. A los términos opuestos los llama forma (o aquello de lo cual hay *lógos*) y privación (*stéresis*), y a la naturaleza subyacente (*hupokeiménē phusis*), materia (*hulē*). Los términos opuestos no lo son en cualquier sentido, sino que han de ser contrarios: es preciso que caigan bajo una misma categoría. Además, a partir de este capítulo, deja de hablar propiamente de opuestos y de contrarios, ya que, para establecer la contrariedad, basta con un solo término, considerado como ausente o presente. La contrariedad que se establece es, pues, aquella de forma y privación. De esta manera, Aristóteles se sustrae al lenguaje presocrático de los contrarios –que tendía a sustancializarlos– dándoles más bien el carácter de atributos. Así, se ilumina como la distinción fundamental la que hay entre el sujeto y aquello que se predica, bien la forma o la privación. Puede decirse que el objetivo de *Física* I, 7 es explicar la necesidad de postular un sujeto en toda generación[61].

En las siguientes líneas, el punto de mira es *cómo* aborda Aristóteles la cuestión de los principios de la generación. Si bien es cierto que el Estagirita utiliza dichos principios para analizar los cambios de la sustancia, lo que quiero señalar en este momento es que esos principios se *descu-*

59. Cfr. también *Cat*., 3b24-27, donde se afirma lo mismo.

60. Cfr. *Phys*. I, 6, 189a35-b2.

61. Cfr. T. AQUINO, *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio*, Taurini, Marietti, 1965. Tomás remite al libro Z de la *Metafísica*, donde la discusión no se establece ya en términos de generación, sino en términos lógicos.

bren en el análisis de los modos como el lenguaje se refiere al cambio. El análisis del cambio en este libro se orienta a poder afirmar la necesidad del sujeto y, para ello, el Estagirita hace comparecer diferentes casos de predicación del lenguaje para explicar cómo en todos ellos hay algo que permanece. Teniendo en cuenta el método dialéctico, los modos en los que el lenguaje se refiere al fenómeno de la generación, pueden ser considerados, junto con las opiniones de los antiguos, casos de *éndoxa*, como ya se ha dicho. El lenguaje trasmite de suyo una estructura, que en cierta medida puede reflejar –aunque no necesariamente de modo isomórfico– la estructura de la realidad. Sin embargo, en este punto, lo que está en juego es algo más elemental, y es que el lenguaje corriente trasmite la opinión común sobre el modo como las cosas ocurren.

Es oportuno recordar que el tratamiento del asunto se enmarca dentro de la discusión con los eleatas, que habían negado la posibilidad del lenguaje. De ahí que pueda pensarse que no se trata propiamente de una discusión metafísica sobre el cambio, sino ante todo de una argumentación que busca establecer la posibilidad misma para hablar del cambio. Puesto que una de las hipótesis que se manejan en este apartado es que tanto la necesidad del sujeto, como la distinción entre el sujeto y sus atributos, está enraizada de modo particular en el análisis del lenguaje, pretendo hacer un comentario pegado al texto, aún corriendo el riesgo de hacer monótona la exposición. Después de esto, se discutirán algunas interpretaciones. Y en último lugar, se establecerá el carácter metafísico que hay que otorgar a los principios tal como comparecen en este tratado.

3.1. *El caso del hombre músico*[62]

Aristóteles abre la discusión de *Física* I, 7 con la descripción del modo como hablamos sobre el cambio de un hombre que se hace músico. En este capítulo, el término generación es utilizado inicialmente para referirse a todo tipo de cambios, bien sean cambios según la sustancia (lo que más adelante se llamará generación en sentido estricto) o bien para cambios según los demás atributos (*kínēsis* en sentido estricto más adelante). Aunque el ejemplo trate claramente de un cambio no-sustancial, Aristó-

62. Si bien *mousikòn* en griego significa culto, como el ejemplo ya es clásico, mantengo el término músico.

teles pretende hacer valer sus conclusiones para todos los casos. Tampoco se distingue aquí entre generación natural o producción, sino que Aristóteles pretende una explicación que sirva para hablar del cambio en todos los sentidos[63].

El primer análisis comienza con la distinción de *los modos en que se dice* llegar a ser en el caso de un hombre que aprende música.

i) La primera distinción que se establece es entre términos simples y compuestos:

> Cuando *decimos* que una cosa llega a ser de otra y que una cosa llega a ser de algo distinto, *hablamos* de simples o compuestos. Lo que quiero decir es esto. Es posible que (a) «un hombre llegue a ser músico», o que (b) «lo no-músico llegue a ser músico", o (c) «el hombre no-músico llegue a ser hombre músico». Llamo simple a lo que llega a ser, como hombre y no-músico, y llamo simple a lo que ha llegado a ser, en el caso del músico; pero son compuestos tanto lo que llega a ser como lo que ha llegado a ser cuando decimos «el hombre no-músico llega a ser un hombre músico»[64].

Aristóteles distingue entre aquello que es simple en referencia a una sola categoría y un término compuesto, que es aquel en el que comparecen más de dos determinaciones –en concreto, un sujeto con una determinación positiva o negativa–. Este carácter de simple o de compuesto puede darse tanto en el sujeto como en el predicado, si se quiere, en el *terminus a quo* y el *terminus ad quem* del cambio.

ii) En segundo término, se analizan los casos en los que se utiliza la partícula *ek*, es decir, aquellos casos en los que no se dice simplemente «llegar a ser», sino «llegar a ser *desde* algo» (o «*a partir de* algo»):

> Y en uno de estos casos no sólo se dice «esto llega a ser», sino también «a partir de esto» (*ek toūde*), por ejemplo (b') «músico a partir de no-músico», pero no se dice así en todos los casos, porque no es que [digamos] (a') «el músico ha llegado a ser a partir del hombre», sino que (a) «un hombre ha llegado a ser músico». De las cosas que llegan a ser, las que llamamos simples cosas que llegan a ser, una permanece cuando llega a ser y la otra no perma-

63. Cfr. *Phys*. I, 7, 189b30-32.

64. *Phys.* I, 7, 189b32-190a5. Las cursivas y los literales son míos.

> nece. Pues el hombre permanece y sigue siendo hombre cuando llega a ser músico, mientras que lo no-músico y lo a-músico no permanecen ni en forma simple ni en el compuesto[65].

El primer ejemplo, «hombre llega a ser músico» (a), no puede ser intercambiado por «músico llega a ser a partir de hombre» (a'). En cambio, sí es posible reformular la segunda: «no-músico llega a ser músico» (b) en «músico llega a ser a partir del no-músico» (b'). El caso del compuesto es analizado más adelante, pero Aristóteles también admite que cabe su reformulación[66].

La expresión *ek tínos gignesthai* suele predicarse preferentemente de aquello que no permanece[67], como no-músico, y no del sujeto que permanece, aunque en algunos casos se haga así, como se verá más adelante con el ejemplo de la estatua. En cambio, la fórmula *tóde gignesthai ti* se utiliza para aquello que permanece, es decir, para el sujeto y también para la privación[68].

En el caso (a), en que se dice que «un hombre llega a ser músico», el sujeto subsiste a lo largo del cambio y de la predicación. Es el hombre el que cambia (al llegar a ser músico). El punto de partida es el sujeto, en el que se dan la privación y posteriormente la determinación correspondiente.

En el caso (b), afirmamos que «el no-músico llega a ser músico» o bien que (b') «el músico llega a ser a partir del no-ser músico». Es decir, que se llega a tener una determinada cualidad a partir de su privación. Cuando decimos que algo llega a ser de otro, estamos hablando del punto de partida, del *de donde*, entendido como privación, que no permanece. En esta ocasión, el sujeto gramatical no subsiste.

Algo similar sucede con el caso en que el sujeto inicial es compuesto. En una frase del tipo: «un hombre no-músico llega a ser un hombre músico», la privación no aparece en el predicado. Privación y forma se suceden reemplazándose uno al otro. En sentido estricto, los atributos no cambian, porque lo que sucede es que aparecen y desaparecen, es decir, se suceden

65. *Phys.* I, 7, 190a5-13.

66. *Phys.* I, 7, 190a29-31. "Y también es el caso del compuesto. Porque decimos tanto «a partir del hombre a-músico» (c') como «el hombre a-músico» llega a ser músico".

67. Esto se repite más adelante: "Decimos «algo llega a ser a partir de algo» y no «algo llega a ser» sobre todo de las cosas que no permanecen: por ejemplo, decimos que (b') «a partir del no-músico llega a ser el músico» pero no (a') «a partir de hombre»". *Phys.* I, 7, 190a22.

68. Cfr. *Phys.* I, 7, 190a22-31.

unos a otros. La generación, tal como es comprendida en el lenguaje ordinario, supone más bien una substitución de los atributos en la predicación. Si la privación es uno de los principios del cambio, es principio en cuanto punto de partida que no permanece, no como principio que acompaña el cambio.

Por lo demás, no es posible entender que no-ser-músico pueda indiscriminadamente dar origen a ser-músico. Por ejemplo, el blanco es no-ser-músico, pero de ahí no se sigue que pueda llegar a ser músico. O sea, no es adecuado decir «lo blanco (entendido no como un nombre propio) llega a ser músico», a pesar de que lo blanco es no-ser-músico. Aunque esto parece claro, la argumentación se enfoca fundamentalmente sobre el carácter de no-músico del hombre, necesario para que pueda llegar a serlo, más que en la capacidad de serlo. El no-ser sin más, aún siendo un no-ser relativo a una determinada cualidad, no explica cómo se da el cambio al ser (también relativo).

El lenguaje ordinario, en griego al igual que en castellano, admite todas estas posibilidades: o bien el punto de partida es el sujeto compuesto, o bien se pone como sujeto de la oración la privación o bien el sujeto simple. Sin embargo, al darle la vuelta a la oración, el lenguaje ordinario no suele tolerar que se diga que se llega a tener una determinada cualidad a partir del sujeto (hombre). Aristóteles no explica por qué esto es así, probablemente porque lo que persigue en este momento es mostrar la necesidad de un sujeto que permanece a lo largo del cambio.

Así, la primera conclusión que Aristóteles extrae de su análisis de los modos como se habla de la predicación, es que

> después de estas distinciones se puede comprender que, en todos los casos de llegar a ser, si se los considera como hemos dicho, *es necesario que siempre quede como subyacente aquello que llega a ser* (*aeì hupokeīsthai tò gignómenon*)[69]–, y ello, aunque es uno en número, no es uno en forma (y por «forma» entiendo lo mismo que por «*lógos*»). Porque no es lo mismo el ser del hombre que el ser de lo no-músico, ya que el uno permanece, mientras que el otro no permanece: lo que no es un opuesto, permanece (pues el hombre permanece); pero lo no-músico y lo a-músico no perma-

69. En la traducción de Echandía "tiene que haber siempre algo subyacente en lo que llega a ser" queda cambiado el sentido.

> nece, ni tampoco el compuesto de ambos (*tò ex amphoīn sugkeímenon)*, esto es, el hombre a-músico[70].

Lo que puede aplicarse a todo cambio es que hay algo que permanece. Si bien «aquello que llega a ser», es decir, el punto de partida del cambio, es doble en forma (aunque sea uno en número) en cuanto que es sujeto y privación (hombre y no-músico), no todo ello permanece a lo largo del cambio, sino que sólo lo hace aquello que no es opuesto. Esta caracterización de lo que permanece remite a la sustancia de las *Categorías*. En efecto, una de las peculiaridades de la sustancia es que no tiene contrario[71]. Ahora bien, el sujeto que permanece no es la privación, pero tampoco lo es el compuesto. Es decir, que no es propiamente el «hombre-con-determinada-cualidad» el que llega a ser «hombre-con-otra-cualidad», sino que aquello que llega a ser –es decir, aquello que cambia– es, sin más, el hombre. En este caso, parece ser que coincide el sujeto lingüístico con el sujeto del cambio.

3.2. *El caso de la estatua y los modos de llegar a ser*

Sin embargo, Aristóteles constata que en el uso lingüístico, se da el caso de que se utilice el giro «llegar a ser a partir de algo» (*ék tinos gígnesthai ti*) también para aquello que permanece:

> Con todo, a veces hablamos así de las cosas que permanecen, pues decimos (d') «una estatua llega a ser a partir del bronce» y no (d) «el bronce llega a ser una estatua»[72].

Aristóteles no explica los motivos por los cuales se da este uso especial del término. El ejemplo de la estatua le sirve más bien para establecer la diferencia que hay entre «llegar a ser»y «llegar a ser algo». De esta manera, introduce una nueva distinción que, basada en una peculiaridad del lenguaje (en que la regla encontrada hasta el momento no parece aplicarse aquí), se establece por parte del modo como las cosas se generan.

70. *Phys.* I, 7, 190a13-22.
71. Cfr. *Cat*. 3b24.
72. *Phys.* I, 7, 190a22-23.

> Como «llegar a ser» se dice en muchos sentidos (*pollachōs dè legoménou toū gígnesthai*), y como en unos casos no se dice llegar a ser, sino llegar a ser tal cosa (*tóde ti gígnesthai*), pero sólo en el caso de la sustancias se dice llegar a ser en sentido absoluto (*haplōs*), en los demás casos es evidentemente necesario que quede como algo subyacente lo que llega a ser. Pues la cualidad, la cantidad y la relación y el lugar llegan a ser de algún sujeto (*gígnetai hupokeiménou tinòs*) porque sólo la sustancia no se dice (*légesthai*) de ningún otro sujeto, pero todo lo demás [es predicado] de la sustancia[73].

Después de establecer que sólo de la sustancia se dice llegar a ser en sentido absoluto (*haplōs*), Aristóteles afirma algo que, a primera vista, puede resultar sorprendente. Reitera que en los demás casos –es decir, en el cambio no-sustancial– queda algo subyacente, pero une esta afirmación a que todas las cosas son predicadas de la sustancia. Es decir, que la necesidad del sujeto en los cambios sustanciales no es sólo algo a lo que se llegue a través de análisis de las opiniones comunes incluidas en el lenguaje, sino que se trata de algo que pertenece intrínsecamente a la misma estructura de la predicación. La argumentación, tal como la veo, queda así: Tiene que quedar como sujeto lo que llega a ser, porque de no ser así, ¿de qué se predicarían los demás atributos?

Aristóteles deja como suficientemente explicado el caso de los cambios no-sustanciales, y pasa a afirmar que también en los casos de la generación *haplōs* es necesario que haya algo subyacente:

> También la sustancia y las cosas que simplemente son llegan a ser a partir de algún sujeto. Y es que siempre hay algo que subyace (*ésti ò hupókeitai*) a partir de lo cual (*ex hoū*) lo generado llega a ser, como las plantas y los animales a partir de la semilla[74].

Aristóteles pretende que la necesidad del sujeto, establecida y argumentada al hilo del análisis de los modos como el lenguaje se refiere al cambio, se extienda también a los casos de cambios sustanciales. Sin embargo, no es claro de qué modo ocurre esto. El ejemplo que pone es el de la semilla respecto de las plantas y los animales. Ahora bien, en este texto

73. *Phys.* I, 7, 190a31-b1. Este mismo criterio es mencionado en *Cat*. 2a34-35; 2b4-5, 2b15-17.

74. *Phys.* I, 7, 190b2-5.

no queda explicado de qué manera permanece la semilla a lo largo del desarrollo del ser vivo. Aristóteles no afirma en este punto que el sujeto permanezca: se dice que la sustancia llega a ser a partir de algún sujeto, pero no que ese sujeto permanezca a lo largo del cambio. Hay aquí un paso más allá del análisis del lenguaje. Y es que, si bien la sustancia no se predica de ningún sujeto, llega a ser a partir de un sujeto, es decir, de otro sujeto.

Sin embargo, aunque Aristóteles continúe tratando de la generación *simpliciter,* en los ejemplos que pone asoma la peculiaridad de que el cambio sustancial se reduce a otros tipos de cambio:

> Las cosas que llegan a ser en sentido absoluto, algunas llegan a ser por un cambio de estructura (*tà mèn metaschēmatísei*), como una estatua; otras por adición (*tà dè prosthései*), como las cosas que crecen; otras por sustracción (*tà dè aphairései*), como un Hermes a partir de la piedra; otras por composición (*tà dè sunthései*), como una casa, y otras por alteración (*tà dè alloiōsei*), como las cosas que son alteradas con respecto a su materia (*trepómena katà tēn hulen*)[75].

La solución a la necesidad de continuidad en el cambio sustancial puede encontrarse, por lo menos en parte, en este pasaje. Más que afirmar que hay algo que permanece inalterado a lo largo del cambio, algo así como la materia primera[76], lo que parece mostrar el texto es que, para dar cuenta del cambio sustancial, siempre lo hacemos a través de otros cambios, de tal manera que lo que parece ser necesario para nuestra experiencia del cambio es que no haya un cambio instantáneo como parece haber sido el temor de los presocráticos. Todo cambio sustancial puede ser remitido a una explicación según los otros tipos de cambio, que en cierta medida, permiten la continuidad del sujeto. Ahora bien, no queda muy claro si tal continuidad se refiera a una continuidad física o material, o se trata más bien de una continuidad en la percepción.

Nada de esto es perseguido aquí, sino que Aristóteles se contenta con dejar claro que hay un *hupokeímenon* y que éste es doble:

75. *Phys.* I, 7, 190b5-9.

76. Charlton explica de manera convincente el origen de la idea de una materia prima para explicar el cambio. Cfr. *Aristotle's Physics,* pp. 139-145.

> Y es claro que todas las cosas generadas de esta manera llegan a ser a partir de sujetos (*ex hupokeiménōn*). Por lo que es claro a partir de lo dicho que todo lo generado es siempre compuesto; y que hay algo generado, y que hay algo que llega a ser eso, y esto es doble (*dittón*); porque o es el *hupokeímenon* o lo que es opuesto (*tò antikeímenon*). Y por ser opuesto me refiero al a-músico, y por "yacer" me refiero al hombre; y el estar sin figura y sin forma y sin orden es lo que es opuesto, y el bronce o la piedra o el oro es el *hupokeímenon*[77].

Es decir, que en todas las cosas que llegan a ser, hay un sujeto inicial del cambio. De lo que no se dice nada aquí es de la permanencia de este sujeto, como se hacía en el caso del cambio no-sustancial. Por lo demás, tanto el sujeto inicial así como el sujeto final son compuestos.

4. EL MOVIMIENTO COMO GÉNESIS

Aristóteles ha dicho en las líneas anteriores que lo que llega a ser es compuesto. Si aquello que llega a ser algo (es decir, el *terminus a quo*) es compuesto de sujeto y privación, aquello que llega a ser (el *terminus ad quem*) es compuesto de sujeto y forma.

> Así pues, si existen de verdad causas y principios de las cosas que son por naturaleza(*aitìai kaì; archaì tōn phúsei óntōn*), a partir de las cuales son y han llegado a ser, no por accidente, sino que cada cosa de acuerdo a su sustancia, resulta evidente que todo llega a ser a partir del sujeto y de la forma (*hóti gígnetai pān ék te toū hupokeiménou kaì tēs morphēs*): «hombre músico» se compone en cierto sentido de «hombre» y de «músico», y podrás resolver (sus definiciones) en las definiciones de éstos. Así pues, es claro que las cosas que llegan a ser lo hacen a partir de aquéllos.
>
> Por un lado, el sujeto es uno en número, aunque es dos en la forma (*arithmōi mèn hèn, eídei dè dúo*): el hombre y el oro y en general la materia, son numerables –pues son más bien un *tóde ti*, y

77. *Phys.* I, 7, 190b7-16.

> lo que llega a ser a partir de ello no llega a ser por concurrencia (la privación y la contrariedad sí que son por accidente); por otro lado, también la forma es una, como el orden o la música, o cualquiera de las otras cosas que se predican de esta manera[78].

En la construcción gramatical aparece un sujeto –ya el sujeto compuesto, ya la privación– y un predicado, que es la forma en la que deviene el sujeto. En todo cambio hay un *terminus a quo* (*tó ex hoū*) del cambio, que es el sujeto y la privación (numéricamente uno, pero distintos en el *lógos*) y un *terminus ad quem* (*tó eís hó*): que también es compuesto, en este caso, sujeto y forma[79]. La relación de oposición, más aún, de contrariedad, entre los extremos del cambio es necesaria para poder garantizar la posibilidad del cambio[80].

Aristóteles distingue dos modos como decimos que algo se genera. Por una parte, se trata de una *génesis* de la sustancia, la única que se dice *haplōs* (*simpliciter*). Es la *génesis* en sentido estricto. Aquí los contrarios son forma y privación. En los otros casos, cabe hablar de una *génesis tis* (*secundum quid*), que es la que más adelante llamará *kínēsis*. Aquí los contrarios son según cualidad, cantidad o lugar y tiene que haber un sujeto determinado del llegar a ser. Esto es así porque "sólo la sustancia no se predica (*légesthai*) de ningún otro sujeto, mientras que todo lo demás se predica de la sustancia".[81] Sin embargo, también es cierto, dice Aristóteles, que siempre hay algo subyacente de lo que procede lo que llega a ser.

Para aclarar la diferencia entre un cambio sustancial y un cambio de la sustancia que no es sustancial, conviene ir al libro V de la *Física*, donde Aristóteles distingue tres modos como puede darse un cambio (*metabolē*), utilizando este mismo esquema:

> Y puesto que todo cambio se da desde algo hacia algo (*ék tinos eís ti*) <su mismo nombre lo indica; «en tránsito a otra cosa» hace referencia tanto a «lo anterior» como a «lo posterior»), aquello que cambia podría hacerlo de cuatro formas; 1) de sujeto a sujeto; 2)

78. *Phys.* I, 7, 190b17-28.
79. Este esquema se repite en otros lugares. Cfr. por ejemplo *Metaph.* H, 5, 1044b24.
80. Cfr. *Phys.* I, 5, 188a31-b25.
81. *Phys*. I, 7, 190a36.

de sujeto a no sujeto; 3) de no-sujeto a sujeto (no-A a A) y 4) de no-sujeto a no-sujeto (no-A a no-B)[82].

La posibilidad que Aristóteles enumera en cuarto lugar, propiamente no existe. De tal manera que puede hablarse de tres tipos de cambio: cambio de sujeto a no-sujeto (corrupción); cambio de no-sujeto a sujeto (generación) y cambio de sujeto a sujeto (movimiento en sentido restringido). Aparece aquí de nuevo la estructura *ék tinos eís ti* (desde algo hacia algo), que caracteriza todo cambio: los términos *a quo* y *ad quem*. El término de la generación –el fin– es algo otro. En los dos primeros casos se trataría de cambio entre contradictorios. La generación es cambio de un término negativo a uno positivo, y la corrupción su contrario. En cambio, el último caso, sería cambio entre contrarios, es decir, entre determinaciones positivas. A diferencia de *Física* I, 7, donde todo cambio se comprende como generación, es decir, como cierto paso del no-ser al ser, aquí el movimiento queda calificado más bien como paso de una determinación positiva a otra igualmente positiva.

La clasificación de los tipos de cambio se hace según las categorías. Los tipos de cambio en Aristóteles se reducen a cambios entre contradictorios –uno positivo y otro negativo– y cambio entre contrarios, es decir, entre dos extremos positivos. Cambio entre contradictorios es aquél que va del no-ser al ser: *génesis*, y su contrario: del ser al no-ser: *phthorá*. El cambio que se da entre contrarios, recibe en los tratados del Estagirita, propiamente, el nombre de *kínēsis*. Se da sólo en aquellas categorías que admiten contrariedad: cantidad, cualidad y lugar.

En este V libro de la *Física*[83], Aristóteles establece una distinción neta entre *kínēsis* y *metabolē*. Aunque toda *kínēsis* es *metabolē*, no aplica la conversión contraria, porque ni la generación ni la corrupción son propiamente movimiento. La generación no es movimiento porque en ella "hay un no-ser que llega a ser", y el movimiento no se puede predicar del no-ser. La destrucción, en cuanto es lo contrario de la generación, tampoco es movimiento[84]. De tal manera que por movimiento se entiende sólo "el

82. *Phys*. V, 1, 224b35-225a6.

83. Me inclino a pensar que los libros V, VI y VIII son anteriores a III-IV. Como se sabe, estos tres libros de la *Física* versan sobre el cambio: siguen la línea instaurada por I, y no la que está presente en III. Es llamativo, de hecho, que no aparece nunca el término *dúnamis*, que ya había entrado en la definición de movimiento en *Phys*. III, 1.

84. *Phys.*, V, 1, 225a20-34.

cambio que sea de un sujeto a un sujeto"[85]. Es decir, el movimiento exige la permanencia del sujeto a lo largo del proceso. El movimiento entendido así, sólo puede darse en las categorías que admiten contrarios: cualidad, cantidad y lugar. De aquí se siguen las tres especies de movimiento: alteración, aumento y disminución, y traslación.

Si generación y corrupción no son movimiento, entonces ¿de qué se trata? Me inclino a pensar que cuando se habla de generación o corrupción, la referencia es principalmente a un modo de hablar y a la posibilidad lógica que lo sustenta, más que a la realidad. Por lo demás, saber cuándo ocurre un cambio sustancial implica saber a qué llama Aristóteles Princ.-palmente sustancia, y eso no es tan claro como podría aparecer a primera vista[86], como se verá en el capítulo quinto de este trabajo.

Kínesis –tal como la entiende en este punto, y también en *Física* I, 7– incluye la razón de *metabolē*. Desde un punto de vista lógico, es claro, puesto que se trata de la relación que se establece entre una especie y el género al cual pertenece. Ahora bien, ¿qué consecuencias trae para el movimiento el ser comprendido como un tipo de cambio?

Cuando Aristóteles habla de *metabolē* o *génesis* (este último como su sinónimo, no como especie del género), se refiere al surgimiento de nuevas formas (sustanciales en el caso de *génesis* considerada como especie, o accidentales en el caso de *kínēsis*). Una forma desaparece y da lugar a una nueva forma. Ahora bien, tal comprensión del cambio puede decirse que es categorial[87]: si el cambio se da entre contrarios, se puede decir que se da entre dos determinaciones de un sujeto, entre dos formas, ya sustanciales (en el caso de la generación y la corrupción), ya accidentales (en el caso del movimiento entendido en sentido restringido).

Desde esta perspectiva, el movimiento (*kínēsis*) es tomado como una generación y corrupción instantáneas[88]. En palabras del mismo Aristóteles:

85. *Phys.* V, 1, 225b2-3.

86. Gill propone lo que llama un "construction model" para explicar el cambio sustancial, frente al "replacement model" utilizado para el cambio no-sustancial. Cfr. M. L. GILL, *Aristotle on Substance.* Sin entrar a discutir las dificultades de explicar el cambio sustancial desde el presente esquema –fundamentalmente relativas a la identidad del sustrato–, Aristóteles pretende hacer valer su explicación del cambio también para esos casos. Considero que el tema no es abordado adecuadamente cuando la explicación se restringe a buscar modelos espaciales para entender el cambio.

87. Para una comprensión similar, motivada en este caso por problemas lógicos, cfr. U. WOLF, *Möglichkeit und Notwendigkeit bei Aristoteles und heute,* Fink, München, 1979, p. 19.

88. Aunque no es el tema que me ocupa, puede verse de qué modo desde esta comprensión del movimiento la índole propia del tiempo resulta problemática.

"simultáneamente se corrompe lo no-blanco y se genera lo blanco"[89] y "lo músico se destruye convirtiéndose en no-músico"[90]. De tal modo, que "la razón de generación y corrupción se conserva en el movimiento, porque en lo que se mueve de blanco hacia negro se corrompe el blanco y se genera el negro"[91]. Visto así, todo movimiento es una corrupción y una generación, un advenimiento y una desaparición de la forma[92]. Sin embargo, no vale la versión contraria: no toda generación y corrupción es un movimiento, porque, como hemos visto, el movimiento se da entre contrarios positivos. Se trata de pequeñas generaciones y corrupciones. Pero esta explicación obedece al ámbito de la percepción del cambio –donde lo que se constata es la presencia de dos realidades distintas en tiempos sucesivos– más que a la explicación de cómo algo ha llegado a ser lo que es ahora.

5. PRINCIPIOS DEL CAMBIO Y ESTRUCTURA DEL LENGUAJE

Aristóteles afirma que eso que subsiste es uno en número, pero doble en forma: el sustrato y sus determinaciones materia y privación sólo se distinguen conceptualmente.

> Aunque es uno en número, no es uno en forma (y por «forma» quiero decir lo mismo que por «*lógos*») porque no es lo mismo el ser para hombre que para a-músico[93].

La distinción que se establece entre el sujeto y su determinación es una distinción lógica, una distinción entre significaciones: no es lo mismo «ser hombre» que «ser músico». Si bien la distinción es lógica, Aristóteles afirma una unidad real o numérica, y ésta viene dada por la permanencia del sujeto:

89. *Phys.* VIII, 8, 264b2-3. En *Phys*. VI, 5, 236a5-6 se lee: "Lo que se ha destruido y lo que se ha generado, lo primero se ha destruido y lo segundo se ha generado, en un tiempo indivisible".

90. *Phys.* I, 5, 188b2 y b7.

91. A. QUEVEDO, *La privación según Aristóteles*, p. 188.

92. Cfr. *Metaph*. H, 8, 1083b5. Este planteamiento es solidario con el que Platón expone en el Parménides: el movimiento como un de repente (*exaiphnēs*).

93. *Phys.* I, 7, 190a15-17. Más adelante lo repite en los mismos términos: 190b23-24.

> "Y uno permanece y el otro no: aquello que no se opone permanece (el hombre permanece), pero el no-músico y el a-músico no permanecen, ni tampoco el compuesto por ambos, como hombre a-músico"[94].

No sería posible reconocer la unidad del cambio procesual si no distinguiéramos a la vez dos realidades distintas en cuanto al *lógos*: por un lado, aquello que comparece como determinaciones del sujeto que aparecen y desaparecen a lo largo del proceso y, por otro, aquello que, permaneciendo en su identidad, cambia. Como se dice en este mismo texto, se trata de una distinción según el *lógos*, es decir, de una distinción conceptual. No es sólo la privación la que adquiere un carácter de no-ser, o por lo menos de no-ser real, sino también cualquier determinación, incluso positiva, inicial. El sujeto es lo que propiamente es, lo cual no puede decirse de las determinaciones.

En el análisis de la generación (*génesis*) que Aristóteles emprende en *Física* I, 7, al igual que en el texto antes citado de *Física* V, aparece que el estudio del cambio está afrontado desde un planteamiento lingüístico. La preocupación de Aristóteles gira en torno al modo como nos referimos al cambio. La determinación de los principios se hace a través de lo que podríamos hoy día llamar un análisis lingüístico. Esto es ampliamente aceptado dentro de la crítica aristotélica. Por lo demás, el acudir al análisis del lenguaje sobre la génesis no es exclusivo de este texto de la *Física*. En el *Acerca de la Generación y la Corrupción* también se propone un análisis lingüístico de los modos como hablamos del llegar a ser[95], y algo semejante ocurre con los primeros capítulos de *Metafísica* Z.

Pretendo ahora analizar las razones para afirmar que el tratamiento de los principios del cambio obedece preeminentemente a un análisis lógico-lingüístico sobre el modo como nos referimos al cambio y ver qué conclusiones metafísicas se pueden extraer de allí.

De acuerdo con esto, *Física* I, 7 –el primer planteamiento aristotélico en torno al cambio– es resultado del análisis lógico del lenguaje sobre la generación. Aristóteles no se pregunta por cuáles sean los principios del cambio, sino por el modo como hablamos acerca de los principios del cambio[96]. Eso no significa que de allí no puedan sacarse conclusiones so-

94. *Phys*. I, 7, 190a17-22.

95. Cfr. *De Gen et Corr*., I, 3, 318a31ss.

96. W. WIELAND, *Die aristotelische Physik*, p. 139.

bre lo real, sino que la investigación comienza por los modos como decimos que algo es. Ahora bien, por muy importante que sea el lenguaje, no lo es todo[97].

Las razones por las que puede concluirse que se trata de un análisis conceptual, han sido ya anunciadas veladamente, pero quiero hacerlas ahora explícitas.

La primera razón corresponde al modo como se aborda la investigación en el texto. Aristóteles se pregunta acerca de cómo hablamos de los principios. Y, por ello, prácticamente todos los argumentos comienzan con un 'decimos'[98]. Wieland afirma explícitamente que el fundamento de la doctrina de los principios es lingüístico: "Los componentes de las cosas de las que hablamos no son comprendidos sino como los componentes de nuestro lenguaje acerca de las cosas"[99].

A. Mansion suscribe también la condición lógica del análisis del cambio: "Esta solución al argumento de los eleatas... toma prestado sus términos de la lógica; Aristóteles señala otra (solución) de orden metafísico: se basa en la teoría del acto y la potencia, pero no la expone en ese lugar y se contenta con reenviar al lector a otro tratado"[100]. Y en otro lugar también afirma: "En general, todo se reduce más o menos a detallados análisis conceptuales, análisis guiados e ilustrados por, más que fundados sobre, datos empíricos"[101].

En vinculación con lo anterior, puede decirse también que, a diferencia de lo que ocurría con el pensamiento presocrático, Aristóteles no se pregunta ya por qué es el principio o qué son los principios (pregunta material) sino por *cómo* son los principios (*wie*)[102]: por la estructura formal.

97. Como dice en *Metafísica* Z: "Conviene tener en cuenta el modo como hablamos de cada cosa, pero no más que su modo de ser". Z, 4, 1030a27-28.

98. Como ha dicho Wieland: "Aristoteles fragt nicht inhaltlich, was die Prinzipien des Werdens in der Welt sind, sondern er fragt formal, in welchem Sinn wir überhaupt von Prinzipien des Werdens sprechen". *Die aristotelische Physik*, p. 129.

99. "Die Bestandteile der Dinge, von denen wir sprechen, sind so verstanden nichts anderes als die Bestandteile unseres Sprechens von den Dingen". *Ibid*.

100. "Cette solution de l`argument des Éléates, disions-nous, emprunte ses termes à la logique; Aristote en signale une autre d`ordre métaphysique: elle se base sur la théorie de l`acte et de la puissance, mais il ne l`expose point à cet endroit et se contente de renvoyer le lecteur à un autre exposé." A. MANSION, *Introduction a la Physique Aristotélicienne*, Louvain, 1946, 12º ed., p. 76.

101. *Ibid.*, p. 211.

102. Cfr. W. WIELAND, *Die aristotelische Physik*, p. 104.

La elucidación de los principios se hace al hilo del análisis lingüístico. Pero aún más, y esa es la segunda razón que quiero poner a consideración: el mismo Aristóteles vincula el sujeto del cambio con el sujeto de la predicación. La necesidad del sujeto para el cambio se corresponde con la necesidad de afirmar que en la predicación hay algo de lo cual se predica todo lo demás. Como ya hice notar en líneas anteriores, Aristóteles vincula en 190a31-b1 la explicación de la necesidad del sujeto en el cambio no-sustancial a la característica propia de los atributos de ser predicados de la sustancia. Recuerdo el texto:

> Pues la cualidad, la cantidad y la relación y el lugar llegan a ser de algún sujeto (*gígnetai hupokeiménou tinòs*) porque sólo la sustancia no es predicada de algún otro sujeto, pero todo lo demás es predicado de la sustancia (*dia tó mónēn tēn ousían mēthenòs kat' állou légesthai hupokeiménou, tà d' álla pánta katà tēs ousías*)[103].

En este punto, en el que Aristóteles reconoce la necesidad de que exista algo subyacente –o sea, la necesidad de afirmar un sujeto–, la prueba que aduce es que se trata de algo que pertenece intrínsecamente a la misma estructura del lenguaje. Para que los predicados se nos aparezcan como tales, es necesario que sean determinaciones sucesivas, pero esto sólo es posible si, por una parte, se predican de algo y, por otra e indisolublemente unido a lo primero, presuponen algo de lo cual son determinaciones. Esta suposición es elaborada por la misma experiencia[104].

A lo largo de toda la exposición, Aristóteles utiliza el término *hupokeímenon* tanto para significar el sujeto lógico, como el substrato físico. Sin embargo, lo que aquí aparece es que *hupokeímenon* como substrato, como materia, es dependiente de *hupokeímenon* como sujeto de atribución. La exigencia de un sustrato aparece como necesaria para la misma predicación, y en esa medida, se postula su necesidad también para el cambio.

Por otra parte, Aristóteles afirma que eso que subsiste es uno en número, pero doble en forma: materia y privación sólo se distinguen conceptualmente[105]. Se trata de una distinción según el *lógos*, es decir, de una

103. *Phys.* I, 7, 190a31-b1. Este mismo criterio es mencionado en *Cat*. 2a34-35; 2b4-5, 2b15-17.

104. Se trata además, de una experiencia que utiliza como modelo el espacio. En *Phys.* IV, 11, Aristóteles dice que el movimiento sigue a la estructura espacial. Las fases del movimiento siguen a los segmentos de la magnitud espacial. Ahora bien, los diferentes segmentos espaciales se distinguen conceptualmente.

105. Cfr. *Phys*. I, 7, 190b24-30.

distinción conceptual. Aristóteles hace un análisis racional del cambio, y precisamente en dicha consideración, pone a la privación como uno de sus principios. "La privación no es principio de la generación al margen del entendimiento pues si es principio lo es tan sólo por accidente, con respecto a la materia, y este respecto es una consideración –una composición– que efectúa el entendimiento"[106].

Si esto es así, creo que es preciso decir que la introducción de un término conceptual –puramente conceptual– para explicar el cambio, pone todo el análisis bajo sospecha. Si éste postula como uno de los principios del cambio un ente *per accidens*, con una existencia mental, no hay razones para poder afirmar que los otros principios sean reales. Wieland ha dicho sobre este punto: "La completa doctrina aristotélica acerca de los principios está aprisionada por la comprensión del lenguaje, lo cual se aprecia particularmente en el concepto de carencia de forma (*stéresis*), que sólo resulta comprensible si se tiene ante los ojos el fondo lingüístico del análisis aristotélico"[107].

Otra de las razones para afirmar que se trata de un análisis conceptual del cambio es el papel preeminente que juega la negatividad en la explicación. El no-ser músico aparece como condición para llegar a ser músico. Como decíamos anteriormente, el cambio, como es explicado en *Física* I, 7, comporta la razón de génesis. Sin embargo, según dice también Aristóteles –al criticar a los platónicos– la pura negatividad no es explicación suficiente para dar razón de cómo sucede el cambio[108]. La privación en cuanto principio es un principio negativo[109]. También la materia puede aparecer como un principio pasivo, pero no está claro que dicha tesis sea la posición de Aristóteles en este texto[110]. De cualquier forma, la idea de un

106. A. QUEVEDO, *La privación según Aristóteles*, p. 204. Para una exposición detallada de esta cuestión, véase especialmente pp. 184-218.

107. W. WIELAND, *Die aristotelische Physik*, p. 139. Con respecto a Wieland, es preciso salir al paso de quienes le acusan de utilizar terminología kantiana para referirse a Aristóteles. Si bien es cierto que su terminología es kantiana en algunos momentos, no creo que eso invalide su argumentación. Podría resultar que Kant fuera –en este aspecto– un auténtico aristotélico, y que hubiera podido acuñar una terminología que diera cuenta de algunos elementos presentes en la obra del Estagirita que la misma tradición aristotélica habría oscurecido.

108. Cfr. *Phys*. III, 2, 201b20-22.

109. El concepto de privación –*stéresis*– tiene antecedentes platónicos. El no-ser que Platón presenta en el *Sofista* es no-ser *algo*. Cfr. 257b-258c. Se trata de un concepto relativo, como lo es el de privación.

principio negativo, al igual que la de un principio pasivo, resulta poco comprensible si se trata de principios ontológicos.

En último término, conviene hacer referencia al carácter categorial de esta explicación del cambio[111]. El cambio, tal como muestra el análisis al que somete Aristóteles las proposiciones en torno a la generación, siempre es cambio *de algo*, *desde algo* y *hacia algo*. El movimiento así entendido es categorial porque se da de un contrario a otro. Ahora bien, los contrarios son determinaciones de las categorías. Pero además, siempre sucede como cambio *de algo,* es decir, como cambio del móvil, que aquí es comprendido como sustancia, en el sentido de la primera categoría.

La discusión sobre el carácter de objetos de palabras de las categorías, cuyo origen se remonta a Trendelenburg[112], parece olvidar que las categorías pertenecen tanto al pensamiento como al lenguaje. Benveniste[113] ha mostrado cómo se presenta un isomorfismo entre la predicación y las categorías. Ahora bien, la cuestión es si puede establecerse una simetría entre la estructura del pensamiento y la estructura de la realidad. El mismo texto aristotélico muestra que no siempre es así, al constatar que el sujeto de la predicación no siempre coincide con el sujeto del cambio (por ejemplo, en los casos en que el sujeto lingüístico es no-músico o incluso el compuesto).

De aquí no puede inferirse que no sea posible hacer alguna afirmación ontológica respecto de los principios del cambio y de su relación con el movimiento. Si la distinción entre sujeto y forma aparece como una distinción conceptual, fruto de un análisis del lenguaje, es preciso afirmar que dicha distinción parece tener su fundamento en el fenómeno del movimiento. La constatación de que en un momento se predica una cosa de algo y en otro otra, no es una cuestión arbitraria, sino que parece asentarse en el carácter móvil de lo real y de la percepción que tenemos de ello.

Sin embargo, lo que se ha querido sostener aquí es que, si bien dicho carácter móvil ha quedado puesto de manifiesto, el intento aristotélico ha

110. El no-ser platónico también podría equipararse con la materia, tal como hizo Simplicio que interpretó la *hulē* aristotélica a partir de este no-ser. Sin embargo, Aristóteles no admite sin más esa identificación, tal como aparece en *Phys.* I, 9.

111. T. IRWIN sostiene que que la exposición de los primeros principios ocurre a partir de las categorías. Cfr. *First Principles*, p. 52.

112. A. TRENDELENBURG, *Geschichte der Kategorienlehre*, Olms, Hildesheim, 1979 (1846).

113. E. BENVENISTE, *Problemas de lingüística general*, Siglo Veintinuo, México, 1979 (3ª ed.), p. 12.

parecido orientarse a mostrar, más bien, la posibilidad de pensar y de hablar de ese carácter móvil, más que a explicar directamente de qué se trata y en qué consiste dicho movimiento.

Puede concluirse que los términos utilizados para analizar el cambio y, a partir de allí, establecer los primeros principios, tienen un fundamento netamente lingüístico. La doctrina de los principios del cambio, tal como aparece enunciada en el primer libro de la *Física,* muestra una dependencia extremadamente fuerte de las estructuras del lenguaje.

6. EL ALCANCE METAFÍSICO DEL ANÁLISIS CONCEPTUAL DEL CAMBIO

En este punto, creo que es importante volver sobre el camino recorrido y mirar de nuevo qué conclusiones extrae Aristóteles de su análisis conceptual y ver qué implicaciones ontológicas tienen.

La argumentación de este capítulo dentro del primer libro de la *Física* está orientada a mostrar la necesidad de un sustrato: es necesario que siempre quede como algo subyacente aquello que llega a ser. Antes hemos dicho que dicha necesidad está arraigada en la misma predicación, pero en este momento es preciso ver si esa afirmación tiene también alcance metafísico.

Como ha mostrado A. Vigo, "sustancia y accidentes se corresponden aquí, respectivamente, con el aspecto de permanencia y con el aspecto de sucesión involucrados en todo proceso de cambio"[114]. Lo que parece seguirse del texto aristotélico es que el sujeto permanece a la vez que cambia. Si esto es así, no pueden distinguirse realmente de él las sucesivas determinaciones que recibe. En el sujeto se da inicialmente la privación y posteriormente la determinación positiva correspondiente. Si se quiere afirmar que se trata del mismo sujeto –del mismo hombre– habrá que afirmar que ha cambiado. Y de eso se trata precisamente: de afirmar que ha cambiado el sujeto. *Los cambios no-sustanciales son cambios de la sustancia*. Aquí no se ha explicado aún cómo sucede dicho cambio, pero sí cómo hablamos de ese cambio: a través de una sucesión de determina-

114. A. VIGO, "Sustancia y permanencia según Aristóteles. El componente temporal en la distinción categorial sustancia-accidentes" en *Tópicos*, 14, 1998, p. 177.

ciones. Pero, además, al no identificar el sujeto con ninguna de esas determinaciones, se ha mostrado que no son las determinaciones las que cambian. Puede decirse que lo que revela el análisis aristotélico es la posibilidad de constatar que el sujeto se ha movido. Que *es* el sujeto el que se ha movido. Eso no constituye aún una explicación del movimiento, pero sí de qué realidad es la que se mueve. Puede parecer una perogrullada, pero la cuestión es que no son los atributos los que cambian. La predicación simplemente constata su presencia o su ausencia a lo largo del tiempo, pero no el movimiento. De esa verificación, lo único que puede sacarse en claro que ha habido movimiento: que la sustancia ha cambiado.

De todo ello también puede concluirse una cosa más. Aristóteles dice, refiriéndose a eso que subyace, que "aunque es uno en número, no es uno en forma"[115]. ¿Qué importancia tiene que el sujeto y la privación sean unméricamente uno, pero distintos en el *lógos*? La privación no es nada propiamente en el orden de lo real. En cierta medida, ninguna determinación lo es, en cuanto considerada como algo distinto del sujeto. Por eso, debe decirse que el compuesto tampoco permanece. Y si es así, no puede ser el compuesto el sentido principal de sustancia. Con esto, se avanza una tesis que se discutirá más adelante, al hilo de la exposición acerca de la sustancia en *Metafísica* Z. Por el momento, ya en este texto temprano, parece que Aristóteles no puede mantener que el sujeto del cambio sea en sentido propio el compuesto, puesto que el compuesto *no permanece*. El compuesto –al igual que las sucesivas determinaciones– también se sustituye, no cambia propiamente. Sólo el sujeto cambia y permanece; pero no se trata del sujeto como compuesto, porque ya hemos visto que éste se sustituye. El producto (el *terminus ad quem*), también lo conocemos como compuesto, no principalmente como forma. Puede decirse que el entendimiento conoce compuestos, pero en la realidad del movimiento, el sujeto no es principalmente el compuesto. En definitiva, el cambio, entendido como cambio no-sustancial (es decir, como el cambio *de* Sócrates) se entiende como cambio de la sustancia.

Otro problema que se presenta es respecto de la cuestión del cambio sustancial. Aristóteles describe al 'sujeto' de este tipo de cambio de la siguiente manera:

> La naturaleza que subyace se entiende por analogía (*hē dè hypokeimènē phúsis epistētē kat' analogían*). Así como el bronce se

115. *Phys*. I, 7, 190a14.

> refiere a la estatua o la madera a la cama o la materia y lo que no tiene forma antes de que adquiera forma a cualquiera de las cosas que tienen forma, así esto se refiere a la sustancia y al *tóde ti* y a lo que es[116].

Se afirma que esta naturaleza subyacente sólo puede ser conocida por analogía: como el bronce a la estatua o la madera a la cama, así es esta naturaleza subyacente respecto de la sustancia. La relación entre forma y materia aparece ya comprendida sólo como analógica. Es importante llamar la atención sobre la presencia de la analogía como predicación metafísica en un texto tan temprano como éste. Aunque en el presente capítulo Aristóteles no califica a esta naturaleza subyacente como materia, sí lo hará en el siguiente, donde dice:

> Llamo materia (*hulē*) al sustrato primero en cada cosa, aquel constitutivo interno y no accidental de lo cual algo llega a ser (*tò prōton hupokeímenon hekástōi, ex hoū gígnetaí ti enupárchontos mē katà sumbebēkós*)[117].

Esta doctrina acerca de los tres principios del cambio también aparece en *Metafísica* Λ:

> Tres son, pues, las causas y tres los principios: dos constituyen la contrariedad (*enantíōsis*), el enunciado y la especie (*lógos kaì éidos*), y el otro, la privación (*stérēsis*). El tercer principio es la materia (*hulē*)[118].

Se suele afirmar con frecuencia que en este texto Aristóteles se está refiriendo a la materia prima en referencia a la sustancia. Pero no parece ser el caso. La analogía es aquí importante para quitar contenido al término materia, para que pueda ser aplicado en todos los casos, no para buscar una materia sustituta cuando ya no pueda usarse bronce o carne o ladrillos. Si es así, se trata más bien de un principio formal o lógico que de un principio físico[119]. Y esto, incluso si se está hablando de «esta carne» y de «estos huesos».

116. *Phys.* I, 7, 191a7-12.

117. *Phys.* I, 9, 192a30-31. Cfr. también *De Gen y Corr*. 320a2ff.

118. *Metaph.* Λ, 2, 1069b33-35. Cfr. también *Metafísica* Z, 6-8.

119. En contraposición a esta idea, M. L. Gill interpreta la materia última como algo físico determinado en cada caso y, en último término, reductible a los elementos. Cfr. M. L. GILL, *Aristotle on Substance*, pp. 106-107.

A partir del análisis del cambio, Aristóteles parece querer mostrar que hay materia (y forma, pero en este caso la atención está en la materia). Pero lo que resulta es que tiene que haber un x que permanezca a través del cambio, pero no que ese x sea necesariamente materia[120]. La necesidad de hablar de materia surge cuando no se puede determinar certeramente qué es el x que persiste, o por lo menos que ese x sea un Sócrates. Esto no significa que la materia sea en este caso pura indeterminación, algún principio físico carente de forma que es el constitutivo de toda la realidad física. Que esto es así, se demuestra porque Aristóteles precisamente postula su existencia a raíz de que no se cambia desde cualquier opuesto. Además, el texto de *Metafísica* Λ, antes citado, no está hablando directamente de la generación y de la corrupción en sentido estricto (es decir, del cambio sustancial), puesto que está hablando de la sustancia sensible en general, que incluye dentro de sí a la sustancia sensible eterna, la cual ni se genera ni se corrompe. También en *Física* I, 7, la argumentación es similar, porque el cambio se da entre contrarios, pero como los contrarios no son los que cambian, hay algo subyaciendo que cambia al estado contrario.

La cuestión es si la explicación del cambio que Aristóteles pretende dar en este capítulo del primer libro de la *Física* puede aplicarse tanto a los cambios sustanciales como a los accidentales, y con ello, si la materia puede ser tanto aquél constitutivo interno del que surge la sustancia, cuanto un sujeto al estilo de Sócrates. Creo que la respuesta es que sí, porque en ambos casos de lo que se trata es de un principio de permanencia conceptual, que permita la predicación. Sobre cuál sea el carácter real y físico de este principio no se habla aquí, y por ello, Aristóteles pasa –sin dar explicaciones– del ejemplo del hombre que aprende música al de la estatua que surge del bronce o, incluso, al de la semilla que llega a ser una planta.

En el texto no se resuelve qué deba considerarse en sentido más propio sustancia y, con ello, sujeto. De hecho, hacia el final del capítulo[121], Aristóteles se pregunta qué es más sustancia, si la forma o la materia. El texto deja abierta la cuestión, cuya discusión ocurre en el libro séptimo de la *Metafísica*, como tendremos ocasión de ver[122].

120. Wieland ha mostrado, creo que definitivamente, que materia y forma son en el Estagirita nociones analíticas, en virtud del papel que juegan en cada contexto. Cfr. W. WIELAND, *Die Aristotelische Physik*, p. 209.

121. Cfr. *Phys.* I, 7, 191a19-20.

122. Vid. infra capítulos 4 y 5.

7. EL FENÓMENO DEL MOVIMIENTO Y LA DIFERENCIA CATEGORIAL

Existe una vinculación esencial entre la diferencia categorial sujeto-predicado (accidentes) y el fenómeno del movimiento. Lo que salta a la vista en el estudio de la estructura gramatical es que podemos aplicar diversos predicados al mismo sujeto en diferentes momentos. La forma gramatical 'S es P' guarda relación con la constatación de que las diferentes determinaciones de un mismo sujeto nacen y perecen, se generan y se corrompen. Estas determinaciones son determinaciones sucesivas, estados que se siguen uno a otro en el sujeto. A lo que puede llevar tal análisis es a la verificación de que hay sustitución de unos atributos por otros, no propiamente movimiento. Si el sujeto es permanencia y los accidentes sucesión, se trata de sucesión de estados presentes, no de movimiento.

La distinción sustancia-accidentes aparece así como un modo lógico de salvar las dificultades lingüísticas a las que había abocado la predicación sobre el movimiento en el planteamiento parmenídeo. El hilo conductor del análisis del cambio –que funda también la distinción entre las categorías– es el lenguaje. Tal análisis supone la escisión de un ser concreto en un sujeto y un predicado que no se identifica con tal sujeto[123].

Puede decirse, por tanto, que si bien la lógica de los principios del cambio da razón de la misma posibilidad del devenir[124], tanto lógica como realmente, no explica, en cambio, la realidad del movimiento, por lo menos en cuanto análisis inicial de los principios del cambio. Es evidente que no es posible trasladar esos principios sin más al orden real. Queda una

123. Para esto último, cfr. AUBENQUE, *El problema del ser*, Taurus, Madrid, 1974 (*Le problème de l`etre chez Aristote*, Presses Universitaires de France, Paris, 1962), p. 395. Aubenque también ha hablado de una relación del análisis aristotélico de los principios con una consideración temporal: "la forma es lo que la cosa será, la privación es lo que era, el sujeto (*hupokeímenon*) es lo que subsiste, permanece (*hupoménei*), y no deja de estar presente a través de los accidentes que le sobrevienen." *Ibid.*, p. 415. En esta misma línea, A. VIGO ha puesto de manifiesto que la distinción sujeto-accidentes sólo va más allá de la oposición lógica 'S-P' si comporta un componente temporal, que comparece bajo la oposición permanencia-sucesión, y que permite entenderla a la vez como una oposición real entre sustrato y determinaciones. Cfr. A. VIGO, "Sustancia y permanencia según Aristóteles", p. 188. Estoy de acuerdo en que el modo como Aristóteles opone sustrato y determinaciones no es ajeno al tiempo, y que esa relación con el carácter temporal de lo real hace que esté hablando de la experiencia. Sin embargo, aunque con tal paso se pueda hablar de unas condiciones de posibilidad reales y no meramente lógicas, seguimos en el plano de las condiciones de posibilidad.

124. Cfr. A. MANSION, *Introduction a la physique aristotélicienne*. pp. 68-79. En términos kantianos, podría hablarse de condiciones de posibilidad del movimiento.

posibilidad que ya ha sido mencionada: afirmar que se trata de una distinción de razón con fundamento *in re*. Ahora bien, lo que dicha distinción significa es que, precisamente, no es posible trasladar directamente a lo ontológico lo que se da en la mente. El caso es, más bien, que en la realidad existe algún motivo que justifica que la distinción racional no sea arbitraria. En este caso, se trata del carácter móvil de lo real. Este carácter móvil acontece en el lenguaje como la distinción sujeto-atributos y por tanto, como el fundamento de la posibilidad misma de la predicación.

Los principios, tal como los expone Aristóteles en este tratado, no son explicativos –no explanan el movimiento–, sino que son condiciones lingüísticas sobre cómo hablamos del cambio. En la medida en que son condiciones lingüísticas, puede decirse que son condiciones lógicas. Es decir, el análisis sintáctico es necesario para poner las bases de ulteriores desarrollos teóricos. Pero no es lícito hacer una transposición literal entre lo conocido, lo expresado lingüísticamente y la realidad. Estos problemas remiten a la relación más fundamental entre movimiento y conocimiento. Una primera respuesta está dada en la elucidación de los principios del cambio: el movimiento se conoce según la distinción sujeto y atributos. Esta comprensión incluye dentro de sí la negación (que comparece aquí como privación). El cambio sólo puede ser pensado objetivamente cuando media la negación. De allí que el cambio así considerado tenga carácter objetivo.

CAPÍTULO II
EQUIVOCIDAD Y ANALOGÍA EN EL MOVIMIENTO

Ya en la Antigüedad, Simplicio se preguntaba si, en opinión de Aristóteles, '*kínēsis*' era una palabra homónima[1]. Aunque es un tema cuya problematicidad se reconoce, la bibliografía al respecto es bastante escasa y no ha sido objeto de ningún estudio monográfico. En el presente trabajo, dicha investigación no puede realizarse. Lo que se pretende es más modesto: mostrar la existencia de la mencionada equivocidad –elaborando algo así como un mapa del concepto– y señalar las implicaciones que ello tiene para el tema que nos ocupa. Esto es necesario con vistas a la exposición de la analogía del movimiento con la forma y con los actos anímicos, que se abordará en capítulos sucesivos. Considero que en dichas explicaciones es preciso tener en cuenta que el término movimiento Adm.-te una significación múltiple. Por lo demás, las implicaciones que aparecerán en el estudio de esta equivocidad resultan, a mi juicio, también fructíferas.

La relación del movimiento con la equivocidad es doble. Por una parte, como se mantenía en el capítulo anterior, es precisamente la existencia real del movimiento la que se constituye como el fundamento de la diferencia en el lenguaje, y con ello, también de la equivocidad. Pero, además, el concepto que intenta captar en su esencia dicho fundamento, no puede menos que revelarse –también él– equívoco, en cuanto que se trata preci-

1. Cfr. SIMPLICIO, *In Phys.*, p. 403.

samente del intento límite del lenguaje. Este segundo punto es el que constituye propiamente el tema de este capítulo.

El motivo más fuerte de dicha equivocidad no puede extrañar tampoco. Hemos visto cómo el movimiento se inscribe dentro del ámbito de la pregunta por el ser, por lo que resulta necesario que se vea también afectado por el tratamiento homónimo que el ser recibe en el pensamiento aristotélico. Según ha puesto de manifiesto P. Aubenque, así como no es posible un discurso único sobre el ser, tampoco es posible un discurso único sobre el movimiento[2]. El movimiento en Aristóteles no admite ni recibe un tratamiento exclusivamente físico, sino también metafísico.

El presente capítulo se estructura de la siguiente manera: en primer término, se hacen algunas indicaciones generales acerca de los modelos predicativos de homonimia en Aristóteles. En segundo término, se atiende a la pluralidad semántica de la noción de movimiento. En un tercer momento, se buscan las bases de dicha equivocidad. En último lugar, se mencionan las analogías en las que el movimiento aparece como uno de los analogados, para abrir camino a los siguientes capítulos.

1. UNIDAD Y EQUIVOCIDAD EN EL PENSAMIENTO ARISTOTÉLICO

Es conocida desde antiguo la preocupación aristotélica por las ambigüedades en la predicación y, en concreto, respecto a los modos como se dice ser y otros términos metafísicos tales como sustancia, materia o forma, acto o potencia. El modo como Aristóteles afronta y resuelve estas ambigüedades sigue siendo un tema en discusión, por lo que resulta conveniente hacer aquí una consideración inicial, necesariamente breve, de la doctrina de los *pollachōs legómena*. El *pollachōs légetai* es señal de equivocidad[3]. En primer término, dicha doctrina responde a un *factum* del lenguaje: algunas palabras significan múltiples cosas y, además, en ciertas ocasiones las significan de modo diverso.

Como es sabido, en *Categorías* I, Aristóteles presenta un esquema bipolar de la predicación. Allí, junto a la homonimia o equivocidad, que

2. Cfr. P. AUBENQUE, *El problema del ser en Aristóteles*, p. 226.
3. Cfr. *Top*. 106a1-8.

supone compartir nombre pero no definición, sólo aparece la sinonimia o univocidad[4]. Sin embargo, en otros lugares del *Corpus*, el Estagirita Adm.-te otros modelos de predicación homónima, que ya no son puramente accidentales, y que se utilizan como principios metodológicos, unidos al tema que en cada caso se está tratando.

Según se ponía de manifiesto en el primer capítulo, frente a la sofística, Aristóteles sostiene la unidad de la significación como fundamento de la comunicatividad del lenguaje y de su misma esencia: significar correctamente es significar una sola cosa (*sēmaínein hèn*)[5]. Algún tipo de identidad parece ser la condición de la significación, y ésta, la posibilidad de la comunicación. Ahora bien, en algunos casos, en concreto en el caso de los términos de aplicación metafísica, se precisa hacer una ampliación: parece que algunos términos no significan en el lenguaje ordinario una sola cosa unívocamente, sino que pueden tener una pluralidad de significaciones. Si bien la homonimia de las *Categorías* es un fenómeno contingente[6], se presentan también otros casos en los que las palabras no son homónimas por motivos azarosos. En dichos supuestos, los diversos significados mantienen alguna relación entre sí, por lo que sería un artificio anular dicha unidad introduciendo diversos vocablos.

Frente a la univocidad propia del género, Aristóteles introduce algunos tipos de equivocidad que no responden propiamente a la homonimia pura o accidental. Estos modelos lógico-semánticos juegan un papel medular en muchas de las argumentaciones centrales del Estagirita, tal como han puesto de manifiesto G. E. L. Owen[7], G. Patzig[8], J. Owens[9], P. Aubenque[10] o más recientemente C. Shields[11], entre otros.

4. Si bien es cierto que Aristóteles introduce un tercer elemento, al que llama paronimia y que explica como inflexiones a partir de algunos términos, sin embargo parece restringirlo a un uso exclusivamente gramatical. Cfr. *Cat*. I, 1a1-15 y *Soph. El*. 165b25-30. Para ejemplos de este tipo, cfr. también *E.N*. 1129a30, *De An.* 412b14, *An. Post*. 85b11. Ese esquema es suficiente para la constitución de las ciencias particulares. La dificultad aparece, propiamente, en las consideraciones filosóficas, donde no puede operarse esa reducción.

5. Cfr. *Metaph*. Γ, 4, 1006a28ss. En ese texto se afirma que un número infinito de significaciones haría el pensar imposible: cada nombre ha de tener significado y ha de ser un significado. En los casos donde en el lenguaje ordinario ocurre dicha equivocidad, puede evitarse reemplazándolo por otro nombre.

6. En otro lugar del *Corpus,* Aristóteles se refiere a este tipo de homonimia como homonimia por azar, fruto del carácter convencional del lenguaje. Cfr. *E.N*. I, 6, 1096b26-28.

7. Cfr. G. E. L. OWEN, "Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle" en I. DÜRING-G. E. L. OWEN (eds.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, Göteborg, 1960, pp. 163-190; citado según la reproducción en J. OWEN, Logic, *Science and Dialectic. Collected*

En estos casos, un concepto no significa una cosa unívocamente, sino que a) significa varias cosas que guardan una relación entre sí y b) la significan de manera plural[12]. ¿Qué puede querer dar a entender el giro aristotélico: algo se dice de muchas maneras? En principio, hay que atender al carácter adverbial del término *pollachōs*: que las cosas se dicen de muchas maneras (pluralidad de significaciones) no es lo mismo que decir que un término diga muchas cosas (pluralidad de significados). O sea, que en este punto no está en juego sólo la polisemia del lenguaje[13], sino más concretamente los diferentes modos de dar cuenta de una realidad. La multiplicidad en la unidad es lo propio del *lógos*, de manera que el ser predicable de muchos es lo típico del lenguaje, y no constituye sin más el núcleo del problema al que se enfrenta Aristóteles. El problema, más bien, es el caso particular de aquellos términos en los que no es posible una unidad en el género –que posibilita la homonimia–, por lo que se hace necesario ensayar otros tipos de esquemas de predicación.

En Aristóteles, la misma doctrina de los *pollachos legómena* también se dice *pollachōs*: es decir, existen diversos modos como puede un término significar de muchas maneras. Entre ellos, ocupa un lugar muy importante el de los términos *pròs hèn legómena*, es decir, el modelo de la 'homonimia *pròs hèn*, conocido desde J. Owen como 'significación focal'[14].

Papers in Greek Philosophy, ed. M. Nussbaum, Cornell University Press, Ithaca, 1986, pp. 180-199.

8. G. PATZIG, "Theologie und Ontologie in der „Metaphysik" des Aristoteles", *Kant-Studien*, 52, 1960-61, pp. 185-205.

9. Cfr. J. OWENS, *The doctrine of being in the Aristotelian 'Metaphysics'*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1963 (1951), pp. 107-135.

10. Cfr. P. AUBENQUE, *El problema del ser en Aristóteles*, pp. 183-199.

11. C. SHIELDS, *Order in Multiplicity. Homonymy in the Philosophy of Aristotle*. Clarendon, Oxford, 1999. Shields, al contrario de los autores citados anteriormente, argumenta que Aristóteles no consigue defender la tesis de la homonimia del ser, con lo cual el término resulta unívoco. Cfr. especialmente pp. 260-266.

12. Cfr. *Top*. 106a1-8.

13. En *Soph El*. 165b25ss. se lee: "Como no es posible discutir utilizando las cosas mismas, sino que hacemos uso de los nombres en lugar de las cosas, como símbolos, creemos que lo que ocurre con los nombres ocurre también con las cosas, tal como les ocurre con los guijarros a los que cuentan. pero no hay tal semejanza: en efecto, los nombres y la cantidad de enunciados son limitados, mientras que las cosas numéricamente infinitas. Es, pues, necesario que un mismo enunciado y un único nombre signifiquen muchas cosas".

14. Cfr. G. E. L. OWEN, "Logic and Metaphysics...", especialmente, p. 17. Owen argumenta en favor de una hipótesis evolutiva, que ve en el descubrimiento de este modelo lógico un hacercamiento tardío a Platón, tras un período de distanciamiento. La matriz de explicación es la (im)posibilidad lógica que Aristóteles parece encontrar tempranamente en el proyecto platónico de

De un modo que considero desafortunado, se ha llamado también recientemente *core-dependant homonymy*[15].

Este esquema de predicación es utilizado amplia y fecundamente tanto en la *Metafísica* como en la *Ética a Nicómaco*[16] o en el *De Anima*[17]. Por lo demás, dicho modelo aparece tematizado en la misma *Metafísica*, al hilo de la discusión sobre la posibilidad de una ciencia universal del ser[18]. El ejemplo que Aristóteles utiliza en este caso para explicar este *pròs hèn legómenon* es el del predicado sano: "Como se dice también todo lo sano en orden a la salud; esto, porque la conserva; aquello, porque la produce; lo otro, porque es signo de sanidad, y lo de más allá, porque es capaz de recibirla"[19].

una ciencia universal del ser, y que justificaría un primer período de distanciamiento de Platón, marcado por el escepticismo respecto de la posibilidad de dicha ciencia. En un segundo momento, se daría un nuevo acercamiento a ese viejo proyecto, precisamente a través del descubrimiento del modelo *pròs hèn*, que permite asumir la ambigüedad del ser y de los otros términos metafísicos. Según este autor, dicho modelo no está presente formalmente en las *Categorías*, porque la homonimia que allí aparece es pura o accidental, y la noción de paronimia no resulta homologable con esta homonimia. Cfr. p. 188, p. 41, n. 330. Por otro lado, T. Irwin opina que la versión de la homonimia de *Categorías* I es suficientemente amplia para acoger también las formas no-accidentales de homonimia. Cfr. T. IRWIN, "Homonymy in Aristotle", *Review of Metaphysics*, 34, 1981, pp. 523-544. De cualquier manera, es decir, aunque la consideración de los modelos de homonimia no-accidentales esté *in nuce* contenida en *Categorías* o no, la cuestión es que allí no hay, como tal, una tematización explícita de dicho modelo y, más aún, que uno de los ejemplos que da de sinonimia (*zōon* para el hombre y el buey) luego será reformulado según los esquemas más complejos de las homonimias no-accidentales. Este esquema fue llamado por los escolásticos *analogia atributionis*.

15. C. SHIELDS, *Order in Multiplicity*. Para una explicación de lo que el autor entiende con este término, cfr. pp. 57-62. Esta denominación también es adoptada por F. Lewis. Cfr. *Substance and Predication in Aristotle,* Cambridge University Press, Cambridge, 1991. Considero esta denominación desafortunada porque la imagen que sugiere ese nombre es una imagen espacial de un centro y una periferia, dando origen a una visión *cosista* de la sustancia, en el peor sentido del término. En cambio, el concepto de significación focal sugiere otra imagen, asociada con la luz, que a mi juicio resulta más acorde al pensamiento aristotélico.

16. *E.N.* 1096a32-29; 29-34; b26-29. Cfr. también *E.E.* 1217b25-1218a1.

17. Vigo ha defendido sugestivamente el uso de este modelo también en la *Física*, fundamentalmente en *Phys.* III, 7, 207b21-25 y *Phys.* IV, 11, 219a10-21. Cfr. "Homonimia, explicación y reducción en la *Física* de Aristóteles", *Themata*, 21, Sevilla, 1999, pp. 197-218.

18. A la unidad *kath' hèn* propia de la univocidad del género, Aristóteles contrapone otro tipo de unidad, que posibilitaría precisamente dicha ciencia universal, al permitir que la pluralidad de significados de ser quedara referida a un significado principal, el de la sustancia. Γ, 2, 1003b12-13. Aristóteles distingue claramente el *pròs hèn* y el *kath' hèn* también en Γ, 2, 1004a24 y Z, 4, 1030b3 (referido al médico). Bonitz dice que en Aristóteles, *katà* más acusativo ha acabado por significar "la relación según la cual lo universal se conecta con lo particular" (*Index* ad. loc. 369 a 44). Aubenque atribuye la confusión *pròs hèn* y *kath' hèn* a un comentario de Alejandro. Cfr. *El problema del ser*, p. 188, n. 332.

19. *Metaph.* Γ, 1, 1003a34-b6.

No se trata, sin embargo, del único tipo de homonimia no-accidental que menciona Aristóteles. En otros lugares, distingue de la unidad focal (*pròs hèn*), la unidad 'por sucesión' (*tōi ephexēs*)[20], y la unidad 'a partir de uno' (*aph' henòs*), y la unidad por analogía (*kat' analogían*)[21]. Aunque es cierto que Aristóteles hace en algunos lugares estas distinciones, las dos primeras involucran relaciones de dependencia entre un término considerado principal y otros considerados derivados, por lo que pueden explicarse como casos –más o menos fuertes– de significación focal[22].

De este modo, aparecen dos tipos fundamentales de homonimia no-accidental: unidad *pròs hèn* y *kat' analogían*. Esta última, tal como la entiende Aristóteles, aparece contrastada con la unidad *pròs hèn* y, aunque comparece también como un modelo de homonimia no-accidental, no permite su reducción a la unidad de significación focal. G. Patzig ha contrapuesto ambos modelos como principios metódicos diversos, que dan origen a dos tratamientos distintos de los conceptos fundamentales de la metafísica en los escritos aristotélicos[23].

20. Para la distinción de estos dos sentidos, cf. *Metaph.* Γ, 2, 1005a6-11.

21. Estas dos últimas enumeradas junto a la unidad *pròs hèn* en un pasaje de *E.N.* I, 6, 1096b24-28, y todas ellas contrapuestas a la unidad genérica: *katà mían idéan*.

22. Cfr. *De Gen et Corr*. 322b31-32, *E.E.* 1236b20-21 y 25-6. Y también en *Metaph.* Z, 4, 1030a27-b4. Este modelo puede equipararse con lo que la tradición escolástica denominó *analogia atributionis*, pero que en el Estagirita no comparece en ningún caso bajo el término analogía. Como es sabido, la escolástica tardía distinguió dos tipos de analogía: una atribución y otra de proporcionalidad. La primera recoge lo que en Aristóteles es *pròs hèn*, mientras que la de proporcionalidad responde propiamente a la analogía aristotélica. El subsumir la unidad *pròs hèn* en la analogía es realizado por Tomás de Aquino en el comentario a la *Ética a Nicómaco* (*In Ethic.* n. 95), al afirmar que en las categorías del ser (cualidad, cantidad) también se da cierta proporción –lo típico de la analogía– pero en este caso, diversas proporciones con respecto a un mismo sujeto. Ahora bien, aquí lo que hay es una ampliación de la idea aristotélica, no una reducción de la analogía estrictamente dicha a la *pròs hèn*. Para una discusión más detallada de este punto respecto a la tradición aristotélica y escolástica, cfr. AUBENQUE, *El problema del ser*, pp. 191-199 y p. 233, n.494 y J. OWENS, *The doctrine of being*, pp. 117-118.

23. "An Stelle der Paronymie als methodisches Prinzip tritt in den sog. Substanzbüchern der Metaphysik –Z, H und Θ– ein anderes methodisches Instrument, das Aristoteles zwar schon von Platon übernommen hatte, das er aber in seinen biologischen Studien zu höherer begrifflicher Bestimmheit ausgebildet hatte (Vgl. E. Zeller, a.a.O. 389 ff.), die Analogie. Die ontologischen Grundbegriffe, wie Aristoteles sagt, 'das Analogie zusammenschauen' muss (Metaph. Θ 6, 1048a 35-37). *Dúnamis* ist das x, das sich zu einem y so verhält wie die Schlafende zum Wachenden, der Marmorblock zur Bildsäule usw." G. PATZIG, "Theologie und Ontologie in der 'Metaphysik' des Aristoteles", pp. 204-205. El autor abandonó el término paronimia más adelante, prefiriendo la terminología de Owen: *focal meaning*. Sea cual sea el término empleado, la diferencia queda manifiesta.

Tanto en el caso de la analogía como en el de la significación focal, se da un uso múltiple de un mismo término que no es completamente equívoco. Mientras que la unidad de significación focal se funda en la relación que diversas cosas tienen con una (*ad unum*), la analogía se funda en una igualdad de proporciones que se da entre, por lo menos, cuatro términos[24]. La significación focal se diferencia de la analogía en que la primera se da cuando varios objetos –que comparten nombre– se definen a través de una relación distinta respecto a un idéntico (el primero en cada categoría), mientras que en la analogía los objetos son definidos a través de su respectiva e idéntica relación con distintos. Como lo ha expuesto sucintamente F. Inciarte, por analogía ha de entenderse "identidad –y no mera semejanza– de estructura o función dentro de la diversidad de contenidos"[25]. Mientras la significación focal apunta a la conexión entre las definiciones de una palabra mediante el análisis de sus significados, la analogía no permite dicho procedimiento, sino que más bien ordena un esquema de proporcionalidad[26].

Aunque no hay acuerdo entre los especialistas, considero que la analogía no debe reducirse necesariamente a la homonimia *pròs hèn*[27]. En Aristóteles coexisten ambos modelos de predicación, como queda claro en los textos. Una de las virtualidades de la ampliación que la analogía introduce en los modelos de predicación es que permite el uso de una misma

24. "Entiendo por analogía el hecho de que el segundo término sea al primero como el cuarto al tercero". *Poet*. 21, 1457b 16-18. Aunque Aristóteles defina la analogía cuando está hablando de metáfora, no pueden confundirse ambos términos, porque lo que el Estagirita dice es que hay un tipo de metáforas que se funda en la analogía, y si la analogía tiene un carácter fundante respecto de la metáfora por lo menos no hay identidad entre ambas. Cfr. *Poet*. 1457b6-11. Las metáforas fundadas en la analogía son precisamente las mejores y, además, la única que no ocurre según el género y la especie, es decir, según el esquema de universalidad genérica. Cfr. también *Et. Nic*., 1131 a 31ss.

25. F. INCIARTE, *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de Metafísica*, Eunsa, Pamplona, 2004, p. 24. Una de las propuestas más interesantes de Inciarte en este campo es entender la relación de género y especie como una relación metafísica, esto es, como una relación de analogía de proporcionalidad. Para esto, cfr. además del artículo citado, *Forma Formarum*, Karl Alber, Freiburg, 1970, en especial pp. 19-99.

26. Cfr. G. E. L. OWEN, "Logic and Metaphysics..." pp. 192-3.

27. Owen reconoce que no toda analogía puede explicarse como un caso de significación focal. Cfr. "Logic and Metaphysics...". Aubenque, en cambio, opina que la analogía remite necesariamente a la homonimia: "la homonimia por analogía, lejos de sustituir o de ser idéntica a la homonimia *pròs hèn*, la presupone y remite a ella*". El problema del ser*, p. 198. En el ámbito medieval, se realiza la operación contraria, como se decía en la nota 22: Santo Tomás explica la unidad *ad unum* como un caso de analogía, porque ve en ella proporción.

palabra para designar cosas distintas sin necesidad de que haya una comunidad genérica e incluso también sin unidad *pròs hèn*.

Ahora bien, el estatuto ontológico de estos modelos de predicación parece problemático. Si se busca el fundamento de la denominación común, éste permanece oculto[28]. Aristóteles parece acercar el método analógico a la inducción, cuando se refiere a captar conjuntamente la analogía[29]. Sin embargo, a diferencia de la inducción, la analogía no alcanza ningún género común, sino sólo una identidad de relación que no anula la pluralidad de los campos de aplicación. Según dice P. Aubenque, "es legítima sólo allí donde falta la unidad de una esencia y un género, como es el caso del ser en cuanto ser"[30]. Ahora bien, ello no implica falta de rigor, como dice este autor, precisamente porque el método lógico que corresponde a cada disciplina es diferente[31], y su rigor depende de que resulte el método adecuado a su propio objeto, no siendo posible medirla por parámetros externos. La acusación de falta de rigor sólo procedería si la unidad de esencia y género fuera la más alta. Sin embargo, no es eso lo que parece inferirse de los textos aristotélicos. En el tratamiento de la unidad en *Metafísica* Δ, Aristóteles menciona la analogía como la última unidad, a la que no puede reducirse ninguna de las anteriores: ni la unidad material, ni formal, ni la de género[32]. Con ello, la analogía, más que *una forma inferior de inducción,* se convierte en el modo en que el *lógos* humano conoce las realidades más altas. Es cierto que en Aristóteles no se puede hablar propiamente de un plano lingüístico frente a un plano objetivo, lo cual resultaría, por lo menos, anacrónico. Ahora bien, aunque propiamente no hay en Aristóteles camino fuera del lenguaje, sí que hay intentos de escapar de su aprisionamiento. Los modelos de predicación señalados, en especial la analogía o predicación metafísica, son precisamente las herramien-

28. Si se habla entonces de unidad de analogía respecto de los sentidos del ser (no dentro de las categorías, sino según la forma cuádruple antes mencionada), parecería verse comprometida la unidad de la ciencia universal sobre el ser. La cuestión es que, en los momentos en que Aristóteles menciona estos diversos modos de referirse al ser, no hace en ningún caso reducción de ellos a un sentido básico, tal como si sucede en las categorías respecto de la sustancia. El carácter problemático de la predicación *ad unum* fue puesto de manifiesto ya en el medioevo. Para una sugerente discusión sobre este último punto, cfr. J. ARAOS, *La filosofía aristotélica del lenguaje*, Eunsa, Pamplona, 1999.

29. *Metaph.* Θ, 6, 1048a 35–37.

30. AUBENQUE, *El problema del ser*, p. 290, n. 160.

31. Cfr. *E.N.* I, 3, 1094b24-26.

32. Cfr. *Metaph.* Δ, 6, 1016b31-1017a2.

tas conceptuales de esas tentativas, y así se revela de manera evidente que dichos intentos pasan siempre a través del lenguaje.

2. El caso del movimiento. Pluralidad terminológica y equivocidad

En la *Física*, el movimiento aparece como un concepto semánticamente plural y temáticamente complejo. La situación es enmarañada porque a) el Estagirita no utiliza un único término para referirse al fenómeno del movimiento; estos términos no son propiamente sinónimos; y existe la posibilidad de que dicha pluralidad tenga contenido filosófico; b) en el contexto mismo de la definición de movimiento, Aristóteles dice explícitamente que no puede hablarse de un movimiento en general, ubicándolo así en el ámbito de los fenómenos de los cuales se predica la homonimia no accidental; y c) en la *Física* coexisten varias elaboraciones conceptuales en torno al movimiento. Aquí se abordan los tres problemas en relación mutua.

2.1. *Cambio y movimiento*

Lo primero que hay que notar es que Aristóteles no utiliza un único término para referirse al cambio. Los términos más generales que se emplean son *kínēsis* y *metabolē*. En el lenguaje ordinario, estos términos no son sin más sinónimos. *Metabolē* significa un cambio de un estado de cosas a otro[33], mientras que el término *kínēsis* mienta más bien el proceso. Como ha visto S. Waterlow, describir algo como cambio de un estado a otro no es lo mismo que describirlo como un proceso[34].

33. Cfr. *Phys.* V, 1, 225a1ss.

34. S. WATERLOW (BROADIE), *Nature, change, and agency in Aristotle's* Physics. *A philosophical study*, Oxford University Press, New York, 1982, p. 94.

Sin embargo, esa no es la única diferencia –ni tan siquiera es la canónica– que aparece en la *Física*. Aristóteles distingue en *Física* V[35] (donde el objetivo es aclarar cuáles son los tipos de cambio), *metabolē* (cambio) en sentido amplio –(que incluye la generación (*génesis*) y la corrupción (*phthorá*)–, y *kínēsis* (movimiento) en sentido restringido, que es siempre cambio de sujeto a sujeto, es decir, paso de una determinación positiva a otra igualmente positiva. Este movimiento se da sólo en aquellos accidentes que admiten contrariedad: cantidad, cualidad y lugar[36]. En las demás categorías, no cabe cambio: no cabe respecto a la relación, a no ser accidentalmente, porque un movimiento tan sólo ocurre cuando se mueve alguno, o ambos términos correlativos, de tal manera que el cambio relativo no sería un movimiento *kath' autò*. Tampoco respecto a la pasión y la acción, porque en todo movimiento, visto desde el móvil y el motor, hay pasión y acción. Según tiempo, no hay movimiento, porque el tiempo es en cierto sentido movimiento. De allí que Aristóteles hable de tres tipos de movimiento: alteración, aumento y disminución, y traslación.

De esta exposición[37] se sigue un esquema de este tenor:

cambios[38] (*metabolaí*)	según la sustancia (*kat' ousían*)	Generación (*génesis*)	
		Corrupción (*phthorá*)	
	según la cualidad (*katà tò poiòn*)	Alteración (*alloiōsis*)	*kínēsis* (movimiento en sentido restringido)
	Según la cantidad (*katà tò posòn*) (*tò mégethos*)[39]	Aumento(*aúxēsis*) ydisminución (*phthísis*)	
	según el dónde (*katà tò pou*) o según el lugar *katà tòpon*)	Traslación (*phorà*)	

35. *Phys.* V, 1, 224b35-225a6.

36. Cfr. *Phys.* V, 7.

37. Cfr. *Phys.* V, 2, 226a23-226b9. La misma clasificación en *Metaph*. Λ, 2, 1069b9-14 y *N*, 1, 1088a31-33.

38. No puede olvidarse que, como se decía en el primer capítulo, todo cambio es de la sustancia, aunque no sea un cambio sustancial.

39. En *Phys* IV, 4, 211a11-16 se dice que el aumento y la disminución, así como la traslación, son movimientos respecto del lugar (*katà tòpon*). Cfr. también *De Part. Anim.* I, 1, 641b7.

De acuerdo con esta clasificación, puede decirse que si bien toda *kínēsis* es *metabolē*, no es válida la conversión contraria, porque ni la generación ni la corrupción son propiamente movimiento. Por movimiento en sentido estricto se entiende "el cambio que sea de un sujeto a un sujeto"[40], es decir, el cambio del sujeto, donde éste permanece a lo largo del proceso. Esta condición no se satisface ni en la generación ni tampoco en la destrucción, por lo que estos dos subtipos no son considerados aquí movimiento (proceso) en sentido estricto[41].

Aristóteles no utiliza esta denominación de manera estable a lo largo de la *Física* y, en algunos momentos, el ámbito de mayor generalidad (aquí *metabolē*) es llamado también *kínēsis* o incluso *génesis*[42]. A partir de la imprecisión en la terminología, Ross afirma que las variantes en la nomenclatura no tienen mayor significado metafísico[43]. Sin embargo, la comprensión de las relaciones que se establecen entre los distintos tipos de cambio, dista de ser una cuestión estrictamente terminológica.

El mismo Ross –seguido en este punto casi indiscutidamente– habla de un género que incluye tres especies[44], donde al cambio se le llama género, y sus especies son: generación, corrupción y movimiento. Según esta explicación, *kínēsis* incluye la razón de *metabolē*. Se trataría, en este caso, de la relación que se establece entre una especie y el género al cual ésta pertenece, a saber, como una relación lógica de subsunción[45].

40. *Phys.* V, I, 225b2-3.

41. Cfr. *Phys.*, V, 1, 225a20-34.

42. *Phys.* I, 7, 190a31-190b1.

43. "Change of nomenclature has no great metaphysical significance, but was inspired simply by the wish for a more precise terminology". ROSS, *Aristotle's Physics*, p. 8. Ross argumenta a partir de algunos textos posteriores a los libros centrales de la *Física*, donde el sentido amplio se indica con el término *kínēsis*: *Phys.* VIII, 261a4, 264a29; *De Gen. et Corr.* 315a28, mientras en otros (también posteriores) se mantiene el uso restringido: *Phys.* 260a27; *De Cael.* 310a23; *De An.* 406a12. Desde un punto de vista filológico, la pregunta sobre si el sentido fue inicialmente amplio y luego lo refinó, o si más bien sucedió lo contrario, es relevante para la datación comparativa de III-IV y V-VI. Cfr. *ib.*, pp. 7-8 y 45-47. Ross recoge la discusión de Tannery y de Rodier.

44. Cfr. ROSS, *Aristotle's Physics*, pp. 45-46.

45. Para otra interpretación de la relación entre género y diferencia específica, cfr. el texto citado en nota 25. "En la relación lógica de subsunción lo que cuentan son contenidos idénticos en todos los casos particulares. En cambio, en la relación metafísica, a un género no se le añade desde fuera una diferencia específica, sino que es el género mismo el que está internamente diferenciado. La diferencia entre género y diferencia específica no es real sino sólo de razón o, dicho de otro modo, abstracta". F. INCIARTE, *Tiempo, sustancia y lenguaje,* p. 26.

Ahora bien, además de las dificultades expresadas en el primer capítulo[46], esta interpretación presenta un grave inconveniente. Se trata de la resistencia aristotélica a ocuparse del fenómeno del movimiento como de un género, tal como se pone de manifiesto en *Física* III. Aunque en ese texto Aristóteles no realice esta clasificación, allí también hace referencia al cambio según la cualidad, la cantidad y el lugar, y afirma explícitamente que no se trata de especies dentro de un género común, según se verá más adelante.

Por otra parte, cabe preguntarse por qué en el tratamiento de *Física* III prefiere el término *kínēsis*, a pesar de que desde el principio queda claro que se trata de una definición comprensiva, no limitada exclusivamente al ámbito de los accidentes. Una posibilidad ya aludida, consiste en afirmar que se trata de un uso no-técnico, anterior a la distinción introducida en *Física* V. Por otro lado, S. Waterlow ha defendido una tesis muy sugerente, que explica la variación en la terminología desde motivos no accidentales. Esta autora describe *metabolē* como un *emergence-concept*, mientras que en el caso de *kínēsis* se trataría de un *leading to-concept*. Esta diferencia depende del contexto epistemológico[47]. En el primer caso, se trata de una descripción del cambio como emergencia de eventos. Dicha descripción se hace desde la óptica de la percepción, y no puede decirse propiamente que se trate de los cambios naturales para una sustancia 'S'. Por otro lado, en el caso de *kínēsis*, lo que se describe es un proceso continuo, el proceso de una sustancia 'S' que no es posible percibir directamente[48]. El proceso (*kínēsis*) dice cierta relación con el término no presente en la idea de emergencia (*metabolē*).

Según Waterlow, Aristóteles asume incuestionadamente que definir el cambio es definir procesos. El tratamiento del libro III se enmarca dentro de esa aproximación, por lo que dicho libro trata el cambio natural como paradigma del cambio en cuanto tal[49]. De este modo, el uso del término

46. El problema que se discutía allí era si, más bien, no se trataba en estos casos de dos modos de comprender el cambio. Según la interpretación del cambio como paso de un no-ser al ser (que domina *Phys.* I y *Phys.* V), la distinción que prevalece es la que se da entre un no-ser absoluto (del que partiría la génesis) y un no-ser relativo (punto de partida del movimiento), y quedaría claro entonces el carácter restringido del término *kínēsis*, aplicable sólo a este segundo caso.

47. S. WATERLOW, *Nature, change and agency*, p. 98 y ss.

48. "As a rule natural kinesis is not straightforwardly perceived". *Ibid*., p. 101.

49. "In book III Aristotle treats natural change as the type and model of change as such". *Ibid*., p. 95.

kínēsis a lo largo del libro III indicaría que la atención del Estagirita está centrada en los cambios naturales.

Desde esta perspectiva, cabe entonces decir, en sintonía con lo que se ha venido exponiendo, que la diferencia entre ambos términos no mira primeramente a la extensividad del concepto (tal como sucede en *Física* V), sino más bien al *cómo* es descrito en cada momento el fenómeno. Puede afirmarse también que la descripción del cambio como *kínēsis* apunta ya a la forma, mientras que no puede afirmarse lo mismo del cambio entendido como emergencia.

3. El movimiento en el ámbito de la plurisignificatividad del ser

Para definir el movimiento, Aristóteles introduce la doctrina del acto y potencia y la doctrina de las categorías, que se relacionan de modo inmediato con la doctrina aristotélica de la plurivocidad de la palabra ser[50]. Una de las cuestiones más interesantes es, a mi juicio, que Aristóteles sitúa la definición de movimiento en la trama de la doctrina del acto y potencia y de la doctrina de las categorías, de tal modo que el movimiento queda referido, inmediatamente, a la cuestión de la pluralidad de los sentidos de la palabra ser. El movimiento exige, por tanto, ser comprendido en el contexto de los *pollachōs legómena* del ser. Las consecuencias que dicho planteamiento tiene tanto para la explicación del movimiento como para la del ser constituyen el objeto de este epígrafe.

En *Física* III, Aristóteles enmarca su definición de *kínēsis* en el ámbito de las categorías y del ser como acto y como potencia, poniendo en evidencia que se pretende una definición comprensiva. De hecho, la definición de movimiento que se da aquí pretende ser lo suficientemente amplia como para incluir todos los tipos de movimiento que se distinguen según las categorías en *Física* V. Ahora bien, ¿de qué tipo de comprensividad puede tratarse? En el epígrafe anterior se señalaba que si bien algunos estudiosos de Aristóteles han dicho que se trata de una unidad gené-

50. Cfr. *Metaph*. 1061a18; 1009a32; 1026b1; 1028a10; 1017b1-9; 1042b10-11; 1051a34; *Phys*. 206a14; 225a22; 262a22; *De Cael*. 282b19; *De Gen. et Corr.* 316b22; *De An*. 417a22.

rica, el modo como Aristóteles argumenta sobre la relación del movimiento con el esquema de las categorías veda ese camino. Queda entonces la posibilidad de que el Estagirita aplique algún otro esquema de predicación de los vistos más arriba.

Dice Aristóteles:

> Ahora bien, existe por una parte lo que es sólo actualmente (*tò entelecheíai mónon*), y por otra lo que es tanto potencial como actualmente (*tò dè dunámei kaì entelecheíai*). Esto vale tanto si se trata de un 'esto' (*tóde ti*), como de una determinada cantidad (*tosónde*) o cualidad (*toiónde*), y del mismo modo respecto de las restantes categorías de lo que es[51].

El ámbito en el que ocurre el movimiento, así como el campo de aplicación de la distinción acto y potencia, es aquí el terreno de las categorías. Después de una digresión sobre los opuestos en cada una de las categorías, el texto continúa:

> No hay movimiento al margen de las cosas (*parà tà prágmata*). Lo que cambia (*tò metabállon*), en efecto, cambia siempre según la sustancia (*kat' ousían*) o según la cantidad (*katà posòn*) o según la cualidad (*katà poiòn*) o según el lugar (*katà tópon*), y no es posible, según solemos afirmar, hallar ninguna instancia común por encima de éstas (*koinòn d' epì toútōn oudèn ésti labeīn*), tal que no sea ni 'esto' (*tóde*) ni cantidad ni cualidad ni ninguno de los demás categoremas. Por tanto no hay movimiento ni cambio al margen de estas cosas, pues no hay nada aparte de estos (*hōst' oudè kínēsis oudè metabolē; outhenòs éstai parà tà eirēména, mēthenós ge óntos parà tà eirēména*)[52].

Considero que se siguen tres consecuencias de este pasaje, una negativa y dos positivas: 1) el movimiento no es un género; 2) la unidad de los tipos de movimiento depende de la unidad del ser; 3) si en el caso de las categorías hay una instancia transcategorial, entonces el movimiento tendría que ubicarse allí. Estas tres consecuencias muestran cómo este texto

51. *Phys*. III, 1, 200b26-28. El texto paralelo de *Metaph*. *K* dice: "Unas cosas están solamente en acto, otras en potencia, otras en potencia y en acto, trátese de lo que es, o de la cantidad, o de alguna de las restantes categorías." *K*, 8, 1065b5-7. Como se verá en las líneas que siguen, esta división en tres regiones del ente, aunque lógicamente correcta, no corresponde propiamente a la mente de Aristóteles.

52. *Phys.* III, 1, 200b32-201a3.

no sólo revela el contexto en el que hay que entender la definición de movimiento, sino que, además, permite también entender en parte cómo se relacionan dos de los modos como se dice ser.

Aristóteles dice que el movimiento no se da al margen de las cosas. Es decir, que el ámbito en el que ocurre el movimiento es el ámbito de la sustancia y de las otras categorías. Con ello, el Estagirita sostiene que el movimiento no es una sustancia añadida a los demás entes, pero afirma también otra cosa. La primera consecuencia directa que Aristóteles saca a partir de su planteamiento es que, así como no hay ninguna instancia común por encima de las categorías, tampoco hay una instancia común por encima de los tipos de movimiento. Así como entre las categorías no es posible encontrar un género supremo, tampoco lo es en el caso del movimiento[53]. Con esta afirmación, más que reducir el movimiento al ámbito de las categorías, la pretensión aristotélica es la de salir al paso de quienes consideran el movimiento como un concepto genérico, como si pudiera hablarse, de alguna manera, de la existencia de un movimiento en general, según parece que lo hizo Platón[54].

Los mismos motivos por los cuales la univocidad del ser resulta imposible, son los motivos por los que el movimiento no puede ser un término genérico. El género no se puede predicar de sus especies[55]; si el ser fuera un género, entonces las especies no serían, por tanto el ser no es un género. Según Aristóteles, ser no añade nada a las cosas de las que se predica, sino que acompaña a todas las categorías[56]. Algo parecido puede decirse también del movimiento: el movimiento no se reduce a ninguna de las categorías, sino que las acompaña[57].

Según el Estagirita, "no hay movimiento al margen de los *prágmata*"[58]. Por *prágmata* se puede entender todo el dominio de lo real: las cosas existentes o, también, el ámbito entero de las categorías. El movimiento se da en el campo de lo que existe. La existencia es un predicado

53. Cfr. *Metaph*. *B*, 3, 998b22-26.

54. Tal es la argumentación de Simplicio. Cfr. ROSS, *Aristotle's Physics*, p. 536. Esta interpretación se ve apoyada por el texto del *Sofista* (248a-249b) donde Platón incluye al movimiento dentro de los géneros del ser.

55. Cfr. *Top*. VI, 6, 144a36-b1.

56. Cfr. *Metaph*. Γ, 2, 1003b25-26: *tautò gàr heīs ánthrōpos kaì ánthrōpos kaì ōn ánthrōpos kaì ántrōpos* (lo mismo es "un hombre" que "hombre", y "hombre que es" que "hombre"). Cfr. también *Metaph*, I, 2, 1054a12-18.

57. Acompaña al menos a todas las que admiten movimiento, tal como se mostró arriba.

58. *Phys.* III, 1, 200b32-33.

de aquello que se mueve, y así puede Aristóteles decir en *Metafísica* Θ: "A las cosas que no existen no se les atribuye movimiento"[59]. El ámbito de lo que existe y de lo que se mueve parecen superponerse. Si bien de esa afirmación no puede deducirse que todas las cosas que existen se muevan, se puede decir que el movimiento es criterio de existencia.

En el texto citado se afirma que el movimiento acontece siempre según alguna categoría, y no puede hablarse de un concepto común. En el caso de las categorías, las significaciones de ser corresponden a géneros supremos, irreductibles entre sí. La unidad no puede conseguirse negando las diferencias (como sucede en el caso del género). Sólo se puede hablar de movimiento dentro de las categorías de lo que es: el movimiento no es un género común, sino que se da en cada una de las categorías. Por eso, para poder captar el concepto, hay que acudir a los casos particulares: a la alteración, aumento y disminución, generación y corrupción, traslación. Esto supone que la definición del movimiento que Aristóteles propone es equívoca –no es la definición de un género– si bien no se trata de una equivocidad por azar. En segundo lugar, ello implica que los distintos tipos de cambio no puedan entenderse como especies de un género común. La equivocidad del movimiento depende doblemente de la equivocidad del ser de las categorías, pero también, en un sentido más amplio, del carácter cuádruple de los sentidos del ser. Se insiste en los diversos tipos de movimiento, después de haber introducido la definición. Es decir, así como el cambio tiene muchos sentidos, también su definición debe ser tomada equívocamente: esto aparece con claridad en la explicación de la definición de movimiento a partir de 201a11, donde Aristóteles acude a los ejemplos para explanar en qué consiste el movimiento:

> Por ejemplo: de lo alterable, en cuanto alterable, alteración; de lo que puede aumentar, o su opuesto, lo que puede disminuir (pues no hay un término común por encima de los dos), aumento y disminución; y de lo que puede generarse y de lo que puede destruirse es la generación y la destrucción, y la de lo que puede ser trasladado, la traslación[60].

Es preciso tener en cuenta que, como se ha venido diciendo, las categorías no son géneros bajo los que caigan las diversas especies. Puede de-

59. *Metaph*. Θ, 3, 1047a33-34. Aquí no se utiliza el término *prágmata*, sino el giro *toīs mē oūsin*. Creo que en este contexto son intercambiables.

60. *Phys*. III, 1, 201a11-15.

cirse que la plurisignificatividad del ser se proyecta sobre la plurisignificatividad del movimiento. Se trata de la segunda consecuencia que se mencionaba inicialmente. Si la homonimia del ser sustenta la homonimia del movimiento, es preciso ver si el esquema de predicación que rige en el caso de las categorías juega algún papel en el movimiento. Una cuestión interesante, a mi juicio, es que si bien el movimiento ontológicamente funda la equivocidad del ser, como se mostraba en el capítulo anterior, en el caso de la predicación, lo sigue.

En una primera aproximación, podría pensarse que Aristóteles establece aquí cierto paralelismo entre las categorías y los diversos movimientos. De ser así, el tipo de homonimia que ocurre respecto del ser y las categorías, ocurriría también respecto de los movimientos.

En el comienzo del segundo capítulo de *Metafísica* Γ, Aristóteles explica que ser se dice *por relación a un término único* y compara este tipo de predicación con el caso de la salud[61]. Es decir, se trata del esquema de predicación *pròs hén*, o de significación focal, explicado anteriormente. La salud está propiamente en el animal y, en los demás casos, se dice que algo es saludable porque lo causa o porque es su efecto o porque tiene alguna otra relación con la salud del animal. El término único en relación con el cual se dice que *son* las demás categorías es la sustancia[62]: todas las diversas significaciones de ser reciben el nombre de ser por su referencia a la sustancia, que es la que les otorga valor semántico. La reconducción de los sentidos del ser al ser de la sustancia se opera dentro del esquema de las categorías, y dicha reducción no es válida para la cuádruple distinción de grupos de sentido de ser apuntada más arriba.

Así como el ser no puede ser comprendido según grados, tampoco es posible afirmar algún tipo de conmensurabilidad entre los movimientos[63].

61. Cfr. *Metaph*. Γ, 2, 1003a33-b10.

62. Como ha puesto de manifiesto F. Inciarte, los accidentes propiamente no son nada, sino la misma sustancia en sus modificaciones. "Accidents are no more than, say, the color of urine is itself healthy; accidents are only substance in one of its ever-changing manifestations or in one stage of its development. However much it may be in accord with the *Categories* to attribute some kind of being, be it ever so slight, to the accidents, it is assuredly not in accord with the *Metaphysics*". F. INCIARTE, *First Principles, Substance and Action,* Olms, Hildesheim, 2005, p. 113. El autor remite a *Metaph.* Z, 4, 1030a25-b3, donde el Estagirita, de acuerdo con los mismos ejemplos, equipara los accidentes con el no-ser.

63. Cfr. *Phys*. VII, 4, 248b6-11. La conmensurabilidad requiere sinonimia. Por ello, la homonimia no es compatible con la idea de grados. A partir de este texto, C. Shields quiere mostrar que ser es un término sinónimo, porque Aristóteles en algunos momentos habla de ser en mayor o menor medida. Cfr. SHIELDS, *Order in Multiplicity*, pp. 260-267. Sin embargo, esta conclusión no es

Al refutar el carácter de género del ser, aparece que no hay nada común a las categorías. El cambio es equívoco porque aquello en lo que él ocurre no tiene nada en común respecto del género[64].

Ahora bien, a pesar de la inconmensurabilidad de los sentidos del ser y de los tipos de movimiento, en otros lugares Aristóteles parece dar prioridad al movimiento según el lugar (traslación) sobre las demás especies de movimiento. La locomoción es el caso paradigmático del movimiento porque es el movimiento que está presente en todo el cosmos aristotélico, desde los elementos naturales[65] pasando por los seres animados[66] hasta llegar a las sustancias incorruptibles[67]. En algunos textos, Aristóteles incluso llega a proponer que los otros tipos de movimiento pueden ser reducidos a la locomoción[68]. Según S. Waterlow, el cambio de lugar es paradigmático porque sólo puede ser descrito como un proceso (y no como un caso de emergencia). Por lo demás, Aristóteles pone el cambio entre las cosas continuas[69], y lo continuo es principalmente cantidad, por lo que el movimiento según la cantidad es prioritario[70].

satisfactoria. Por una parte, asume que todo tipo de homonimia es lo que él llama *core-dependant homonymy* y se ha de regir según las características que él le ha asignado. Dicha reducción –como todas las demás– resulta nefasta al aplicarla al pensamiento aristotélico. Por otra parte, según este autor, el «es» existencial es unívoco. Cfr. especialmente pp. 217-267. Shields no tiene en cuenta el texto citado en la nota anterior (1030a25-b3) ni la explicación según la cual «es» no se dice en el mismo sentido en el caso de la sustancia y de las demás categorías (que propiamente «no son»).

64. Simplicio recuerda que ese argumento ya está en el comentario de Alejandro. Cfr. SIMPLICIO, *In Phys,* 403.

65. Cfr. *Phys*. IV, 1, 208b1.

66. El tratamiento del libro VIII se centra fundamentalmente en la locomoción, llegando incluso a sugerir en el capítulo sexto que los animales sólo se mueven a sí mismos en este respecto. Además, precisamente en los animales la locomoción no aparece en primer término, sino que es el último de los movimientos, porque expresa perfección. Cfr. *De Part. anim*. I, 5, 645b5-7. O sea, que la locomoción es en sentido propio auto-movimiento de acuerdo a las naturalezas de los animales. Cfr. *Phys*. VIII, 7, 260b30-2, 261a13-26, *De Motu* I, 5, 700a31-32 y *De An*. I, 5, 410b22. Sin embargo, según este último texto, también existen otros automovimientos: aquellos que expresan un estado de un animal que no lo llevan a una nueva condición, sino que preservan o perfeccionan aquella que ya tiene.

67. Cfr. *Metaph.* Λ, 2, 1069b25-27.

68. En *Phys*. VIII, 7, 260a26, se dice que el cambio cualitativo involucra locomoción. Y en *Metaph*. H, 1, 1042b3, que la generación y corrupción conllevan cambio de cualidad.

69. Cfr. *Phys*. III, 1, 200b15.

70. En *Phys.* VI Aristóteles afirma que el movimiento depende de la magnitud espacial y es seguido por el tiempo. Probablemente es ese texto el que le sirve de fundamento a Simplicio para restringir el movimiento a lo que tiene cuerpo (*In Phys.*, 395), siguiendo en este punto a Platón (cfr. *Leyes*, 10, 894b8ss; *Fedro* 245c5ss). Sin embargo, el mismo Simplicio ve problemático el hecho de que Aristóteles admita también el cambio en el alma (cfr. 1249, 1-4). En un sentido con-

Sin embargo, es preciso tener en cuenta que el caso que Aristóteles considera primario es el de la locomoción circular[71], precisamente porque puede ser continuo y eterno. Ningún otro movimiento puede serlo, puesto que todos los demás son cambios de contrario a contrario. En cambio, en el caso de la locomoción circular no se da esa contrariedad. Cualquier movimiento que implique contrariedad lleva dentro de sí mismo la semilla de su destrucción, no podría ser eterno. Aristóteles necesita garantizar la continuidad del movimiento en el cosmos, precisamente porque ese movimiento es su propia existencia. El movimiento siempre es movimiento de la sustancia, y es primero el movimiento que siempre es, el cual según Aristóteles es la traslación. Ahora bien, en todos estos casos donde Aristóteles habla de alguna primacía del movimiento circular, no establece ningún tipo de comparación con los otros tipos de movimiento. Por eso, no puede hablarse propiamente de un caso de homonimia no accidental.

Cabe preguntarse por qué el movimiento más importante para el Estagirita no es el que ocurre según la sustancia, es decir, la generación y la corrupción. Si la sustancia es el sentido focal del ser que se dice según el esquema de las categorías, podría pensarse que el movimiento que ocurre según la sustancia heredaría esa prioridad. Sin embargo, Aristóteles afirma que la generación y la corrupción no cuentan como movimiento. El cambio según la sustancia no puede ser prioritario porque es más razonable que 'aquello que es' cause el llegar a ser de 'aquello que no es', que suceda la contrario, lo cual acontece en el caso de la generación. Por ello, el movimiento es anterior a la generación, porque aquello que se mueve *es*, mientras que aquello que llega a ser *no es*[72]. Por este motivo, el movimiento de la sustancia es el movimiento según los accidentes y es prioritario respecto a la generación y la corrupción. Ahora bien, entre los demás tipos de movimiento, no es posible propiamente establecer algún tipo

trario, en *Phys*. IV, 1, 208a27-32, la prioridad de la locomoción es la que funda la importancia del lugar. Es interesante ver que, en este lugar, parece decirse que todo lo que existe ocupa lugar, no primariamente por su carácter material, sino por el movimiento. Me parece que hay que tener en cuenta que el planteamiento de *Phys*. VI es una aproximación físico-matemática al tema del movimiento, distinta de la metafísica asumida en los libros III y IV. En el libro VI, el movimiento siempre es movimiento sobre una magnitud: el análisis del cambio depende de espacio, tiempo, magnitud y continuo matemático. Es en ese contexto donde la locomoción es paradigma. Sin embargo, en el caso de *Phys*. III y IV, sucede al contrario: espacio y tiempo siguen al movimiento, y no son sus condiciones de posibilidad.

71. Cfr. *Phys*. VIII, 7, 261a26ss y *Metaph.* Λ, 7, 1072b7-10, donde se deduce que el movimiento en el espacio es el primero y el circular es el primero dentro del movimiento espacial.

72. Cfr. *De Gen. et Corr.,*10, 336a13ss.

de conmensurabilidad, salvo en el plano físico-matemático de *Física* VI, pero no en el terreno metafísico del libro III.

Esto remite a lo que llamo el carácter transcategorial del movimiento, tal como se presenta en *Física* III. Con ello entramos en la tercera consecuencia de la contextualización que Aristóteles hace de la definición de movimiento en el marco de la doctrina de los múltiples sentido del ser. En el texto en cuestión, Aristóteles no reduce el movimiento a ninguna de estas categorías, sino que dice que éste ocurre según (*katà*) ellas. Así mismo, la consideración de la existencia potencial y actual no se limita a uno de los predicamentos, sino que puede ser aplicada a todos. Esta referencia bipartita a la realidad puede aplicarse a todas las categorías, y se hace valer en cada una de ellas: "Esto vale tanto si se trata de un 'esto' como de una determinada cantidad o cualidad, y del mismo modo respecto de las restantes categorías de lo que es"[73]. Con ello, la definición de movimiento queda directamente referida a los dos modos como se dice ser en un sentido real y no estrictamente lógico: el ser según el esquema de las categorías y el ser según acto y potencia. La trascendentalidad del acto y la potencia respecto de las categorías afecta también al movimiento.

En esta misma línea, puede verse ya la dificultad de hablar de la 'definición' de movimiento. La pregunta de Aristóteles no puede decirse propiamente que se formule en términos de 'cómo se define el movimiento', porque a dicha pregunta habría que responder mencionando el género y la especie, y eso es precisamente lo que Aristóteles considera errado. La pregunta ¿qué tipo de realidad es el movimiento? es una pregunta mal planteada, o que, por lo menos, requiere matizaciones. Porque Aristóteles responde a esta cuestión sacando el movimiento del horizonte de las categorías.

De ahí que no resulte pertinente decidir si el movimiento es sustancia o accidente o un tercero: el movimiento es inseparable de lo físico –sustancial y accidental– pero aún más, es previo a tal disyunción categorial. De hecho, tal como se pretendió mostrar en el capítulo anterior, constituye el fundamento real de dicha distinción formal. Precisamente en cuanto que el movimiento es anterior a la distinción categorial, definirlo constituye uno de los mayores esfuerzos conceptuales. ¿Cómo definir el movimiento sin reducirlo a una categoría? ¿Qué clase de realidad –si cabe la pregunta– es algo que no se reduce a ser un qué, un cómo, un cuándo, un dónde?

73. *Phys*. III, 1, 200b27-28.

Ahora bien, si se dice que hay movimiento, entonces tiene que admitirse una manera de existir que no sea sustancial, pero tampoco meramente accidental. No puede simplemente decirse que se trata de una propiedad de la sustancia que no es accidente, porque entonces habría algo más que lo mentado por las categorías. Por lo demás, tal posibilidad queda negada por la vigencia del movimiento en distintas categorías. Tampoco puede decirse que sea un accidente especial que se predique de los otros accidentes, porque como dice el mismo Aristóteles, no hay accidente del accidente[74]. El movimiento sólo puede decirse de la sustancia, pero de un modo distinto a como se predican los accidentes. Se trata, en efecto, de un modo de existir la sustancia, esto es, como sustancia móvil: como movimiento. El movimiento tiene para el Estagirita un significado claramente existencial: en cuanto que el movimiento es un tipo de actualidad, sólo puede darse en aquello que es[75].

La doctrina del ser como acto y potencia es respuesta a la pregunta acerca del ser, como también lo es el esquema de las categorías. Sin embargo, estamos ante respuestas que no pueden situarse en la misma línea. Lo que aparece claro en los textos del Estagirita es que en ningún momento, dentro de las explicaciones de la equivocidad del ser –o si se quiere, de los sentidos múltiples del ser–, se encuentra una reducción de los sentidos del ser respecto del esquema categorial[76].

Como ha dicho A. Llano, la clasificación aristotélica de los sentidos del ser tiene como rasgo característico que sus enumeraciones son diferenciadas y abiertas[77]. Según este autor, los grupos de sentidos del ser (*per*

74. Cfr. *Metaph*. Γ, 4, 1007b2-3 y 14-15.

75. Respecto del origen del concepto de *enérgeia* dice Aristóteles: "La palabra acto (*enérgeia*), aplicada a la actualidad (*entelécheia*), ha pasado también a otras cosas principalmente desde los movimientos, pues el acto parece ser principalmente el movimiento (*dokeī gàr hē enérgeia málista hē kínēsis eīnai*); por eso a las cosas que no son no se les atribuye movimiento, pero sí otras categorías, como ser pensables o deseables, aunque no sean; pero ser movidas no, y esto porque, no siendo en acto, serían en acto. En efecto de las cosas que no son, algunas son en potencia; pero no son, porque no son en acto". *Metaph*. Θ, 4, 1047a30-b2.

76. Aubenque es de la opinión de que las significaciones múltiples del ser pueden referirse sin inconveniente a las categorías. Parece dar por definitiva la reducción operada en Γ, 4, 1003a33. Cfr. *El problema del ser,* pp. 165-166. Sin embargo, dicha reducción no tiene en cuenta los demás textos citados donde el ser como lo verdadero y lo falso o el ser como acto y potencia aparecen claramente diferenciados.

77. Cfr. A. LLANO, *Metafísica y Lenguaje*, Eunsa, Pamplona, 1997 (1984), p. 151. "El aspecto abigarrado que, en cambio, ofrece el tratamiento clásico, manifiesta que el "interés" de la metafísica no consiste en someterse a unas exigencias metódicas perfectamente formalizadas, sino en plegarse a la realidad tal como es y como de ella podemos hablar".

se y *per accidens*; como lo verdadero y lo falso; como el esquema de las categorías; como acto y potencia[78]) guardan un determinado orden que permite hablar de una cierta fundación de los primeros en los últimos, con lo cual, puede decirse que los últimos están presentes en los primeros[79]. Así puede comprenderse, de acuerdo con el texto de la *Física* que estamos comentando ahora, cómo el ser como acto y como potencia está presente (en cuanto es más fundamental) en el ser según el esquema de las categorías[80]. Considerar el movimiento desde la perspectiva del acto y la potencia supone forzar el lenguaje ordinario, puesto que tal sentido del ser no es tan dependiente de la gramática como el categorial[81]. En el pensamiento aristotélico, es claro que el ser como acto es el sentido principal del ser: todo lo que es, es en acto, incluida la sustancia[82].

Puede decirse, por tanto, que, de acuerdo con la definición de movimiento en términos de acto y potencia, el Estagirita apunta a la realidad transcategorial del movimiento. Se trata de una realidad transcategorial por una parte, en el sentido evidente –ya presente en *Categorías*– de que puede ser dicho de casi todos los predicamentos. Por este motivo, la tradición aristotélica se refirió al movimiento como uno de los llamados postpredicamentos. Pero además, lo que el tratamiento que *Física* III añade a esta cuestión lógica, en cuanto referida no ya a los modos de predicar, sino a la existencia de los entes físicos, es que, por tratarse de una doctrina más amplia, que engloba a las categorías, no depende de dicho esquema. Acto y potencia no pueden ser reducidos a las categorías, como tampoco el movimiento, que se muestra como conceptualmente dependiente de ese pri-

78. Para una enumeración de los sentidos de ser, cfr. *Metaph.* 1026a33-b2, 1003b6-10, 1017a7-b9, 1028a10-12, 1051a35-b1. Esta cuádruple clasificación de los sentidos del ser mencionada aquí se remonta a Brentano. Cfr. F. BRENTANO, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Olms, Hildesheim, 1862. El texto clave es *Metaph*. E, 1, 1026a33-b2. En ese texto están ordenados de esta manera, y se utiliza la preposición *pará* para referirse a los sentidos que están más allá. Creo que el uso de esta partícula (no vertida correctamente en las traducciones castellanas) apoya la argumentación de A. Llano.

79. "Según el orden expuesto, se discurre desde lo menos fundamental a lo más fundamental, ya que la esfera lógico-semántica se funda en la ontológica y el nivel categorial en el trascendental. Y como lo fundante está de algún modo presente en lo fundado, resulta que los sentidos posteriores están presentes en los anteriores". A. LLANO, *Metafísica y Lenguaje,* p. 153.

80. Estos dos grupos de sentidos del ser son los que Aristóteles no excluye de su consideración científica. Cfr. *Metaph.* E*,* 1026a33-1028a5. Esta exclusión creo que hay que entenderla preferentemente como genuina tematización, más que como un mero dejar de lado.

81. Cfr. A. LLANO, *Metafísica y Lenguaje*, pp. 151-153.

82. "Si bien uno (*hén*) y ser (*eínai*) se dicen en múltiples sentidos (*pleonachōs légetai*), el acto (*entelécheia*) lo es en el sentido más primordial". *De An.*, II, 1, 412 b 8-9.

mer par de conceptos. Según ha visto bien M. Heidegger, "para Aristóteles, la pregunta por la *dúnamis* y la *enérgeia*, posibilidad y actualidad, no es una pregunta categorial"[83]. Acto y potencia atraviesan y trascienden las categorías. Y también lo hace el movimiento, por consiguiente. No se trata en este caso de responder desde las categorías, sino de buscar un enraizamiento más profundo para la cuestión del movimiento. Como afirma W. Bröcker: "posibilidad y actualidad se imponen por sí mismas, pues, como conceptos conductores de un análisis más amplio del movimiento"[84].

En cuanto la definición de movimiento que Aristóteles ofrece en la *Física* intenta sustraerse de las categorías, se da en el límite mismo del lenguaje. La dificultad de esta empresa es reconocida por el mismo Estagirita: "no es fácil definirlo de otro modo"[85]; y más adelante: "éste (referido al tipo de acto que es el movimiento) es sin duda, difícil de concebir, pero su existencia es posible"[86]. La pregunta por 'qué es' (*tí esti*) el movimiento[87] –que es la pregunta que guía la investigación[88]– solamente tiene sentido si se admite que dicha pregunta puede responderse en términos distintos a los trazados por el esquema de las categorías. La referencia a las categorías no se constituye en objeción a la afirmación de que la definición de movimiento se da desde una consideración más profunda que la de las categorías. Al contrario, muestra precisamente esa tesis.

Decíamos al principio que Aristóteles se pregunta por el movimiento en el contexto más amplio de la consideración del ser como acto y como potencia: "existe por una parte lo que es sólo actualmente, y por otra lo

83. Cfr. M. HEIDEGGER, *Aristoteles Metaphysik Θ,1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft,* Vitorio Klosterman, Frankfurt a. M., GA 33, 1981, p. 9. "Für Aristoteles ist die Frage nach *dúnamis* und *enérgeia*, Möglichkeit und Wirklichkeit, keine Kategorien-frage. Das ist entgegen allen üblichen Deutungsversuchen ohne Umschweife festzuhalten. Und diese –freilich wiederum nur vereinende– Erklärung ist die erste Voraussetzung für das Verständnis der ganzen Abhandlung".

84. W. BRÖCKER, *Aristóteles*, Universidad de Chile, Santiago, 1963, p. 65.

85. *Phys*. III, 2, 201b18.

86. *Phys.* III, 2, 202a2.

87. Como ha puesto de manifiesto Vigo, el hilo conductor de la confrontación aristotélica con la filosofía precedente "está dado por el intento de llevar a cabo una estricta desustancialización de entidades a las que la tradición anterior, en opinión de Aristóteles, había tendido, consciente o inconscientemente, a otorgar el *status* de objetos sustanciales". Cfr. su introducción a *Física III-IV*, p. 24. Según el autor, un caso claro de esto sería el movimiento.

88. Aristóteles hace tal pregunta en *Phys*. III, 1, 200b13. El Estagirita no se pregunta por la existencia del movimiento, porque el movimiento, en cuanto algo evidente, es uno de los presupuestos de la ciencia física.

que es tanto potencial como actualmente"[89]. Según algunas interpretaciones, la distinción acto-potencia está puesta al servicio de una clasificación de objetos, y no a la habitual distinción entre los correspondientes significados actual y potencial de 'ser'. Lo que existe –lo que es– puede ser o bien actualmente, o bien actual y potencialmente. La distinción usual del ser como *dúnamis* y como *enérgeia* está presupuesta: es esta misma doctrina la que supone una división del ente en dos regiones. Existiría una región del ente constituida por aquellas realidades que no pueden sino existir actualmente y, por otra parte, otra región del ente donde reside la posibilidad del movimiento, precisamente porque incluye aquellos seres que son tanto potencial como actualmente[90]. En esta línea y, en cuanto que el movimiento es la característica, o mejor aún, la entraña real de la *phúsis*, puede decirse con Aubenque que el movimiento es "la diferencia fundamental que separa a lo divino de lo sublunar"[91]. Tal diferencia estaría enraizada en la doctrina del acto y la potencia. Esta separación de la realidad en dos tipos de sustancias resulta incluso más radical que la distinción que Aristóteles realiza entre los seres naturales y los artificiales[92], la cual caería bajo la segunda consideración, es decir, sería una subdivisión de aquellos entes que existen potencial y actualmente.

En este caso, no se trata de una distinción estrictamente lógica, sino de una separación entre ámbitos de lo real. Si la distinción estuviera hecha sólo desde el *eīdos*, tendría que haberse incluido en la serie lo que se dice sólo según la potencia (*tò dè dunámei*), como se hace en *Metafísica* K, 9[93]. Sin embargo, el *ésti* parece referirse a lo existente y, si la existencia es principalmente acto, lo que es no puede ser sólo potencia. Aun siendo una posibilidad lógica, no puede referirse a ningún ser existente: algo que fuera

89. *Phys*. III, 1, 200b26-27. "Pues bien, hay por un lado lo que es sólo en actualidad y, por otro, lo que es en potencia y en actualidad".

90. No se trata de una división genérica, de tal modo que en el segundo caso hubiera tanto miembros actuales como potenciales, sino más bien de que la existencia de esos objetos es siempre y a la vez potencial y actual. Sólo en este ámbito puede residir propiamente el movimiento, porque donde no hay potencia no hay movimiento.

91. AUBENQUE, *El problema del ser*, p. 400. Más adelante continúa: "El hecho universal, cuya afirmación previa acabamos de ver, no es exactamente el movimiento, sino el hecho de poder estar en movimiento o en reposo; eso basta para distinguir al ser del mundo sublunar del ser divino que, por su parte, no puede estar en movimiento". p. 406.

92. Cfr. *Phys*. II, 1.

93. Cfr. también *De Int*. XIII, 23a21-26.

sólo en potencia no hace referencia a ninguna sustancia[94]. La tradición ha interpretado esta división tripartita del ser como referida a los motores inmóviles, a la materia prima (si se incluye *tò dè dunámei*) y a los seres intermedios, es decir, a todo el ámbito de la naturaleza[95]. La referencia a lo puramente actual se deja de lado, puesto que no hace directa referencia a la cuestión del movimiento.

Si bien esta interpretación es plausible, Aristóteles no se refiere, en este texto, exclusivamente a estratos de lo real. Es posible también otra exégesis: admitir que la indicación de Aristóteles se refiere a uno de los modos como se dice ser; en este caso, según el acto y la potencia. Desde esa perspectiva, la referencia a aquello que existe en acto y en potencia coincide con el mismo movimiento.

Si se entiende simplemente como estratificaciones de lo real, la doctrina del acto y la potencia aparece únicamente como condición de posibilidad del cambio, lo cual sitúa la presente discusión en el mismo nivel de la establecida por *Física* I, es decir, en el que se trata acerca de la posibilidad del cambio. Para no convertir en superflua la introducción de la doctrina del acto y la potencia, es preciso notar que dicha inclusión dice relación a la definición de movimiento que Aristóteles da una líneas más abajo. No se trata ya simplemente de que la existencia del movimiento dependa del hecho de que hay seres que existen actual y potencialmente[96], sino de la posibilidad de pensar algo en lo cual los términos actual y potencial no se encuentren enfrentados. La doctrina del acto y la potencia no actúa simplemente como una condición de posibilidad del movimiento, en cuanto la distinción presente en el ente móvil, sino como la fórmula para dar cuenta de la realidad del movimiento. Por lo demás, la presencia de esta doctrina está justificada por la misma definición de movimiento. No se trata de que la enumeración de algunos componentes de la realidad –una consideración 'estática' de los entes que existen tanto en potencia como en acto, identificables aquí con los entes materiales– explique el movimiento, sino que la introducción de esta nueva perspectiva aclara que es en el movimiento donde hay que ir a buscar la esencia de la *phúsis*, y no

94. Cfr. SIMPLICIO, *In Phys.*, 398. Ninguno de los manuscritos incluye *tò dè dunámei*. Sin embargo, Spengler ha introducido la expresión después de *mónon*. Ross mantiene la lectura de los manuscritos. Cfr. *Aristotle's Physics*, pp. 534-535. La posición de Spengler ha sido defendida por M. SCHRAMM, *Die Bedeutung der Bewegungslehre des Aristoteles für seine beiden Lösungen des zenonischen Paradoxie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1962, p. 108.

95. Cfr. T. AQUINO, *In Metaph.*, 2289.

96. Cfr. ROSS, *Aristotle's Physics*, p. 44.

al revés, si se pudiera hablar así. El movimiento no es una cuestión más dentro de los temas concernientes a la *Física*, sino que en cierta medida constituye la modalidad bajo la cual la ciencia de la naturaleza estudia los entes físicos, es decir, como entes móviles. Las cosas que son por naturaleza están en movimiento, y es este ser en movimiento el que constituye el ámbito de la investigación física. Por ello, resulta posible afirmar que la física es fundamentalmente una teoría del movimiento.

Si el movimiento no es un género, pero se propone una definición común en términos de acto y potencia, entonces dicha definición ha de tener un sentido analógico. El movimiento sólo se da en los casos particulares, según las categorías, de tal modo, que hay tantos movimientos como modos de ser: de movimiento y de cambio hay tantas especies como de lo que es (*hōste kinēseōs kaì metabolēs éstin eídē tosaūta hósa toū óntos*)[97].

Así como el acto y la potencia sólo se conocen por analogía, también en el caso del movimiento hay que considerar los casos particulares e intentar mirar en conjunto la analogía (*tò análogon súnorān*)[98].

4. El movimiento en las analogías del acto y la potencia

Con la elevación al plano del acto y de la potencia de la consideración del movimiento, se allana el camino para poder establecer relaciones analógicas con otros tipos de realidad (no ya exclusivamente física) que permiten elevarse desde la consideración de los entes físicos hasta el inteligir como acto, pasando por las formas de los seres vivos. En cierta medida, puede decirse que en el tratamiento del movimiento en la *Física* está incoado lo que pasará en los libros centrales de la *Metafísica*: la elevación del planteamiento categorial al ámbito del acto y la potencia[99]. Ello im-

97. *Phys*. III, 1, 201a8-9.

98. Cfr. *Metaph*. Θ, 6, 1048a36.

99. El texto inicial de *Metaph.* Θ indica efectivamente que el esquema de las categorías es insuficiente para explicar qué sea ser: "mas, puesto que lo que es (*tò ón*) se dice (*légetai*) no sólo en el sentido de "algo" o de "cual" o "cuanto", sino también según la potencia y el acto y la obra (*tò dè katà dúnamin kaì entelécheian kaì katà tò érgon*), precisemos los límites de la potencia y el acto". Cfr. *Metaph.* Θ, 1, 1045b32-35.

plica, entonces, que a la ampliación de la noción de ser corresponde también la ampliación de la noción de movimiento.

Sólo si se tiene en mente que el movimiento es actualidad, esto es, cierta modalidad del ser, puede entenderse la analogía que establece el Estagirita con otro tipo actividades. Aquí se deja constancia de ello, y en los siguientes capítulos se entrará en su discusión y en sus implicaciones físicas y psicológicas. Conviene ahora detenerse en algunos de los textos principales donde el movimiento aparece como parte de una analogía respecto de otras realidades. En concreto, me refiero a *Metafísica* Θ, 6. En ese lugar hay una reflexión explícita en torno a la analogía, donde el movimiento juega un papel importante.

Para comprender el sentido de este texto, conviene hacer antes un pequeño resumen de lo que Aristóteles ha tratado hasta ese momento en el libro Θ. Este libro ha sido entendido comúnmente como el último de los que discuten el tema de la sustancia. Tal afirmación necesita ciertas matizaciones. En especial si con ello se quiere decir que la doctrina del acto y la potencia entra en el panorama de la explicación de la sustancia sólo para solucionar el problema de la unidad de la materia y la forma (tal como se afirma al final del libro H). Sin embargo, tampoco se trata, como ha dicho recientemente C. Witt, de una aproximación totalmente distinta a la cuestión del ser[100]. Ambas interpretaciones no tienen en cuenta la peculiar apertura de los sentidos del ser, en concreto del ser como acto y como potencia, que permite elevarse de la dimensión estrictamente categorial sin por ello tener que decir que dicha perspectiva ha sido abandonada. En efecto, a la luz de la doctrina del acto y la potencia la sustancia se entiende de un modo distinto al estrictamente categorial.

Esa peculiar elevación del plano categorial al plano trascendental se opera también dentro del tratamiento aristotélico de la potencia, tal como acontece en los primeros capítulos del libro Θ. La potencia que se estudia en los primeros cinco capítulos del libro Θ es la potencia *málista kuríōs* [101], la potencia en su uso tradicional, si bien elevada al plano filosófico por Aristóteles. Se trata del significado ordinario de potencia como fuerza o capacidad, que es llamada aquí "potencia sólo según el movimiento (*katà kínēsin*)". Allí se da una aproximación al tema de la potencia y del movimiento desde el esquema de las categorías, y en ella el método

100. Cfr. C. WITT, *Ways of Being. Potentiality and Actuality in Aristotle's Metaphysics*, Cornell University Press, Ithaca N.Y., 2003.

101. *Metaph.* Θ, 1, 1045b36.

lógico que se utiliza es una relación *prós hén*. Temáticamente, esto permite inferir que el ámbito de aplicación de este sentido de *dúnamis* es el movimiento dentro del esquema de las categorías.

Sin embargo, junto con esta consideración, subsiste en Aristóteles otra tematización de la *dúnamis* y de la *enérgeia* –la que se refiere propiamente a uno de los sentidos (*trópoi*) del ser– que desborda el esquema de las categorías, y que utiliza como instrumento metódico la analogía (de proporcionalidad). El ámbito de aplicación de esta consideración incluye también al movimiento, junto con la sustancia y las actividades anímicas.

> La palabra acto (*enérgeia*), aplicada a la entelequia (*entelécheian*), ha pasado también a otras cosas principalmente desde los movimientos (*ek tōn kinēseōn málista*); pues el acto principalmente parece ser el movimiento[102].

Podría interpretarse aquí el término *málista* como si quisiera significar que el movimiento es el sentido usual, mas no el principal, del acto. Sin embargo, hay una razón por la que pienso que esa no es la interpretación adecuada. La mayoría de los estudiosos de Aristóteles están de acuerdo en que tanto *enérgeia* como *entelécheia* son términos creados –a partir de adjetivos existentes– por Aristóteles. Si es así, y él habla de un uso principal, tal uso tiene que ser *su* uso principal, porque no hay lenguaje ordinario al que pueda estarse refiriendo. *Enérgeia* significa originariamente –y ordinariamente, en el lenguaje aristotélico– movimiento[103]. Eso no quiere decir que no quepan otros significados, pero tales significados se entienden por analogía con el movimiento.

Respecto a la analogía del acto a partir del movimiento, leamos el siguiente texto:

102. Cfr. *Metaph*. Θ, 3, 1047a30-32.

103. La utilización de estos términos como sinónimos puede verse en: *Metaph*. Θ, 3, 1046b29 (donde, por el ejemplo de la construcción, *energei* se refiere claramente a un movimiento); Θ, 8, 1050a18; b29, *Reth*. 1412a9. Se distinguen en *E.N*. X, 3, 1173a29ss. La propuesta de Ross en torno a la relación de estos dos términos, consiste en decir que *kínēsis* y *enérgeia* pertenecen a un género más amplio que abarca ambas especies: "The variations of language need not disturb us. *Kínesis* and *enérgeia* are species of something wider for which Arisotle has no name, and for which he uses now the name of one species, now that of the other". ROSS, *Aristotle's Metaphysics,* II, 251. Sin embargo, es esta una solución puramente lógica –clasificatoria– pero que no termina de explicar ni la esencia de ambas entidades, ni menos aún su relación. Por otro lado, la inclusión no es satisfactoria, porque presupone que tanto movimiento como *enérgeia* son realidades categoriales, que pueden explicarse según el esquema del género y la especie.

> Puesto que hemos hablado ya acerca de la potencia que se dice tal respecto del movimiento, apliquemos nuestro análisis al acto: qué es el acto, y qué características posee. Al analizarlo, nos quedará claro, a un tiempo, lo capaz y lo posible: que no solamente denominamos capaz o posible a aquello que es, por naturaleza, apto para mover otra cosa, o para ser movido por otra cosa, ya simplemente ya en algún aspecto, sino que también usamos tal denominación en otro sentido, con vistas a cuya investigación hemos tratado también acerca de aquéllos[104].

En lo tocante a qué sea la potencia y el acto en relación mutua, Aristóteles dice que es preciso acudir a la analogía, puesto que una definición es imposible. Como lo que edifica es respecto a lo que puede edificar, lo despierto a lo dormido, lo que ve a lo que está con los ojos cerrados pero tiene vista, y lo segregado de la materia a la materia, y lo totalmente elaborado a lo no elaborado, así es la relación de la potencia con el acto:

> Lo que queremos decir es evidente en los singulares por inducción (*dēlon d' epì tōn kath' hékasta tēi epagōgēi*), sin que sea preciso buscar una definición de todo, sino que basta contemplar la analogía (*tò análogon sunorān*), pues en la misma relación que lo que edifica con lo que puede edificar está también lo despierto con lo dormido y lo que ve con lo que está con los ojos cerrados pero tiene vista, y lo segregado de la materia con la materia, y lo totalmente elaborado con lo no elaborado. Y, de esta diferencia, quede el acto separado a una parte y, a la otra, la potencia.
>
> Pues estar en acto no se dice de todas las cosas en el mismo sentido, sino analógicamente (*légetai dè energeíai ou pánta homoíōs all' ē tōi análogon*): como esto existe en esto o en orden a esto, aquello existe en aquello o en orden a aquello (*hōs toūto en toútōi ē pròs toūto tód' en tōide ē pròs tóde*); pues unas cosas están en la relación del movimiento a la potencia (*hōs kínēsis pròs dúnamin*), y otras, en la de la sustancia a cierta materia (*d' hōs ousía prós tina húlēn*)[105].

La necesidad de acudir a ejemplos –no sólo por su carácter explicativo, de redundancia respecto a la definición, sino sobre todo porque es en

104. *Metaph.* Θ, 6, 1048a24-29.
105. *Metaph*. Θ, 6, 1048a35-1048b9.

lo concreto donde se puede captar dicha realidad– explica también la relación con la doctrina del acto y la potencia. En efecto, dicho sentido del ser es siempre analógico. Los conceptos de acto y potencia no pueden ser entendidos de ninguna manera con una definición unívoca, sino con una analogía de proporcionalidad, y no de acuerdo a un esquema de predicación del tipo *pròs hén legómenon.* Por eso, porque se trata de este tipo de analogía, no cabe preguntarse tampoco qué es primero, o cuál sea el analogado principal. Aristóteles establece claramente una analogía entre el movimiento y la sustancia. Las implicaciones que esta analogía tiene para la comprensión de la sustancia (en el sentido de forma) se aclararán en los siguientes capítulos. En este momento, sólo quiere llamarse la atención sobre el hecho de que Aristóteles insiste reiteradamente en que el movimiento es uno de los miembros de la relación analógica que permite conocer la sustancia como acto.

Si antes se decía que lo peculiar de la analogía es la identidad de función a pesar de (o precisamente teniendo en cuenta) la diversidad de contenido, puede decirse entonces que lo que el movimiento es para la potencia, es la sustancia (aquí como forma, según se verá más adelante) para la materia. La identidad se establece entre dos relaciones, tal como señala el uso de la preposición *pròs*, en este caso no referido a un único significado, sino a términos en cada caso diversos.

Acto (*enérgeia* o *entelécheia*) se utiliza para referirse a más realidades aparte del movimiento[106]. Dice Aristóteles en el *De Anima* que "la sustancia y la forma son acto (*hē ousía kaì tò eīdos entelécheia estin*)"[107]. Y en la *Metafísica*: "está claro que la sustancia y la forma son acto (*hōste phanerón ti ousía kaì tò eīdos enérgeia estin*)"[108]. La *ousía* también es acto, en el sentido de *entelécheia.* Si bien puede parecer que la cuestión forma parte del acervo aristotélico común y no presenta mayores dificultades, sin embargo, puesto que Aristóteles utiliza la misma palabra para referirse al movimiento, resulta preciso tomarse en serio qué relación puedan guardar estos conceptos entre sí[109].

106. Aquí no se considera directamente el sentido de acto como *práxis,* sentido este que no es del todo ajeno a los dos anteriores, pero cuya explicación rebasaría los límites de esta investigación.

107. *De An.* II, 1, 412a10.

108. *Metaph*. Θ, 8, 1050b2. Traduzco forma por *eīdos*, no especie como lo hace García Yebra. Sobre esto, cfr. el capítulo 4.

109. No se pretende negar que *entelécheia* signifique en muchas ocasiones forma, quizá de un modo preferente. Pero esa *entelécheia* es fin, y fin del movimiento, cuando se mira el movimiento

Por lo demás, el término acto no sólo se utiliza para referirse al movimiento y a la sustancia, sino que Aristóteles también aplica el mismo término para ciertas actividades (*práxeis*), que llama *energeiai* en sentido estricto, y que distingue de los movimientos. Sin embargo, la atención está centrada fundamentalmente en la analogía, esto es, en captar la identidad de la relación. La relación de estas actividades con sus potencias entra dentro de la misma analogía, como se veía en el texto citado arriba: "en la misma relación que lo que edifica con lo que puede edificar está también lo despierto con lo dormido y lo que ve con lo que está con los ojos cerrados pero tiene vista"; donde el primer ejemplo aquí citado es un paradigma de movimiento para el Estagirita, y estar despierto y ver son paradigmas de actividades en este otro sentido. Ahora bien, las implicaciones de esta distinción son importantes para el desarrollo de la metafísica y la psicología aristotélica, según se verá en los siguientes capítulos. Como ha mostrado Heinaman, la distinción entre actividad y cambio en *Metafísica* Θ, 6 no obedece simplemente a cuestiones lingüísticas, sino que se debe a motivaciones teóricas[110].

desde el cambio (generación y corrupción de formas): efectivamente, todo lo que se genera va hacia un fin. Cfr. *Metaph.* Θ, 8, 1050a14ss.

110. R. HEINAMAN, "Activity and Change in Aristotle", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. XIII, Oxford, 1995.

CAPÍTULO III
LA DEFINICIÓN DE MOVIMIENTO

El caso de la definición de movimiento del libro III de la *Física* es uno de los ejemplos más llamativos de la falta de acuerdo que puede haber entre los estudiosos de la obra del Estagirita. Los comentarios oscilan, por una parte, entre considerar esta definición como superflua[1] o en tenerla por uno de los lugares centrales de la *Física*, y, por otra, en valorarla ya como evidente, ya, en cambio, como ininteligible. Los desacuerdos sobre el alcance de dicha definición se remontan hasta los comentadores griegos y escolásticos, y perduran hasta nuestros días.

Aristóteles define el movimiento como "el acto de lo que es en potencia, en cuanto tal (*hē toū dunámei óntos entelécheia, hēi toioūton, kínēsís estin*)"[2]. Ya desde el momento de enunciar la definición surgen las dificultades acerca de la traducción. ¿Cómo es preciso traducir *entelécheia* en este contexto: como acto, actualización, actividad, proceso o actualidad, sólo por enumerar las posibilidades menos estridentes? De momento, he optado por la traducción más aséptica (no por ello indiscutible) de acto, a la espera del desarrollo de la exposición. Sin miedo a exagerar, puede

1. En este contexto, Bostock llega a decir: "Book III opens with an attempt at a general definition of change, and this was a mistake, for Aristotle's proposed definition adverts nothing." Introducción a *Aristotle's Physics*, trad. Waterfield, R., Oxford, 1996, p. XXXI. M. L. Gill dice que esta definición "cannot capture change as a dynamic and directed entity". *Aristotle on substance*, p. 183.

2. *Phys*. III, 1, 201a10-11.

decirse que esta definición de movimiento es uno de los lugares más difíciles del *Corpus*. Pero, además de esto, considero que se trata también de uno de los lugares centrales, no sólo para la *Física*, sino también para las discusiones metafísicas y psicológicas, como espero tener la ocasión de mostrar. En esta línea, se propone aquí la tesis de que la comprensión de la sustancia sensible pasa por la comprensión del movimiento; y no sólo porque éste sea una cualidad preeminente de aquella, sino porque, en cierto sentido, constituye su realidad. Esto es, el movimiento es el ser de la sustancia sensible.

A diferencia de lo que ocurre en *Física* I, en el libro III no se investiga cómo aparece el movimiento desde sus principios (*árchai*). Puede decirse que en aquella consideración, se ofrece un análisis en conjunto o *macro* del movimiento, desde los términos *a quo* y *ad quem* del cambio, mientras aquí se ofrece lo que podría llamarse el examen de la estructura *micro* del movimiento[3]. La cuestión que el Estagirita pretende dilucidar es *qué es* el movimiento en sí mismo, en cada uno de los instantes en los que acontece, y no tanto describir cómo puede ocurrir o cuáles son sus condiciones de posibilidad. En el capítulo anterior se ha concluido que la averiguación del primer libro de la *Física* lleva al establecimiento de los principios de lo físico, que aparecen propiamente como principios del análisis lógico del cambio, de su posibilidad. Allí se sentaba que el cambio se da entre contrarios, y que es preciso afirmar la existencia de un sujeto del cambio, que es justamente el que cambia. Pese a todo, en ese mismo libro, hacia el final del capítulo octavo, Aristóteles dice:

> Esta es, pues, una manera de resolver la dificultad. *Pero hay otra, ya que podemos hablar de una misma cosa con respecto a su potencialidad y con respecto a su actualidad* (*katà tēn dúnamin kaì katà tēn enérgeian*); esto se ha determinado con más precisión en otro lugar[4].

3. La referencia a estas dos consideraciones como análisis *macro* y *micro* de la estructura del movimiento me ha sido sugerida por el Prof. A. Vigo.

4. *Phys.* I, 8, 191b27-29. El subrayado es mío. Parece que el texto al que se refiere es *Metaph.* Θ, porque en *Metaph.* Δ, 12, que es más o menos contemporáneo de la *Física*, no se habla propiamente de potencialidad y actualidad como doble modo de ser el ente. Si la referencia es a *Metaph*. Θ –o incluso, a *Phys*. III–, entonces hay una razón fuerte para pensar que se trata de una adición extemporánea, porque, como se sabe, ambos textos son posteriores a *Phys*. I. Hay otra posibilidad, contemplada por Düring: que la referencia del texto es a *Metaph*. Λ, 5. Cfr. DÜRING, *Aristóteles*, p. 304. Sin embargo, allí el desarrollo de la doctrina no es tan extenso como en *Phys*. III.

La dificultad a la que se refiere Aristóteles, y que le llevó a formular la distinción categorial, es cómo llegan a ser las cosas. La pregunta por el movimiento puede ser también abordada desde la consideración del ser como acto y como potencia. El texto pone de manifiesto que se trata de dos aproximaciones distintas a la cuestión del movimiento en el pensamiento del Estagirita. Aunque se trate de explicar el mismo fenómeno, los intentos de reducir una explicación a la otra fracasan, puesto que los conceptos metodológicos utilizados son diferentes y no permiten sin más tal reducción. La primera explicación ocurre en un contexto más dialéctico que la segunda, muestra la preocupación aristotélica por establecer las premisas necesarias para salvar el lenguaje acerca del movimiento, ofrece en conjunto una visión más estática del cambio, y se hace desde una perspectiva *macro*; mientras que la segunda se atiene más al examen del tema mismo del movimiento, ofrece una versión más dinámica del mismo fenómeno, y se efectúa desde el examen de la estructura *micro*. Puede decirse que *Física* I tiene una función propedéutica, ya que sirve para establecer la posibilidad lógica del discurso sobre el cambio. Asentada dicha posibilidad, corresponde ahora adentrarse en la cuestión sobre qué es el movimiento. Este acercamiento a la esencia del movimiento en *Física* III constituye, por tanto, una ampliación de la consideración aristotélica anterior, fundamental para entender la realidad del movimiento y, a la vez, de la sustancia sensible. En esta nueva aproximación, la comprensión del movimiento pugna por salirse de las redes del lenguaje desde el mismo lenguaje.

En el presente capítulo se estudia la definición de movimiento del libro III a la luz de la doctrina aristotélica del acto y la potencia. Para ello, el mayor problema que se plantea es cómo es preciso entender los términos actual y potencial cuando se refieren al movimiento. Potencia y movimiento parecen ser términos que se relacionan de tal manera que resulta imposible entender uno de ellos al margen del otro. Así como el movimiento es un concepto temático, acto y potencia en cambio son conceptos instrumentales, por lo que es el movimiento el que ha de ser comprendido a la luz de sus *explananda* y no al revés. Como Aristóteles introduce, al hilo de sus matizaciones sobre la definición en términos de actualidad y potencialidad, las categorías de acción y pasión, también será preciso dedicar atención a ese tema.

1. EL CONTEXTO DE LA DEFINICIÓN DE MOVIMIENTO

Para poder conocer qué sea la naturaleza, una de las primeras cuestiones que hay que resolver es qué es el movimiento, ya que esto viene exigido por la misma noción de *phúsis* como *principio de movimiento*[5]: el primer capítulo del libro tercero comienza reiterando esta idea, y propone tratar sistemáticamente el movimiento y todo aquello que se sigue de él[6]. En esta línea, puede decirse que los libros III y IV forman una unidad, cuyo núcleo temático es el movimiento. Como se mostraba en el capítulo anterior, el movimiento es la modalidad bajo la que la ciencia de la naturaleza estudia la realidad. En esa medida, las otras cuestiones que se afrontan a lo largo de estos dos libros –infinito, lugar, vacío y tiempo– son tematizadas en cuanto se consideran cercanas a la del movimiento. La relación que estos tópicos guardan entre sí no es el objeto de la presente investigación, por lo que no se abordan aquí.

A lo largo de la *Física*, Aristóteles utiliza un esquema metodológico bastante homogéneo. Al planteamiento de las dificultades y a la revisión de las opiniones precedentes, sigue su exposición del tema –una *pars construens*, podría decirse–, que incorpora los hallazgos conseguidos en el momento aporético; en una tercera instancia, se vuelve sobre el punto de partida, para mostrar cómo la concepción encontrada permite resolver las dificultades. Una peculiaridad del planteamiento de la cuestión en *Física* III es que –a diferencia de lo que hace en el libro I– aquí no hay consideración previa de las dificultades, ni contraste con los modos de decir del lenguaje ordinario, al igual que no hay revisión crítica de las opiniones precedentes. En este tratado se echa de menos el momento aporético del método dialéctico. Aunque de ordinario el contexto de la explicación aristotélica es la tradición filosófica en la que él se encuentra, en este caso peculiar no hay dónde acudir. Podría decirse que esto se ve de alguna manera suplido en el inicio del capítulo II, donde Aristóteles explica cómo su definición es mejor que aquellas que sostienen "que el movimiento es alteridad, desigualdad y 'no ser': ninguna de tales cosas –sea 'otra', 'desigual' o algo que 'no es'–está necesariamente sujeta a movimiento (se mueven)..."[7]. Ahora bien, esto formaría más bien parte del tercer momento de

5. *Phys*. II, 1, 192b20-21.

6. Cfr. *Phys.* III, 1, 200b10-15.

7. *Phys*. III, 2, 201b20-22. Aristóteles parece estarse refiriendo aquí a las doctrinas pitagóricas y platónicas respecto del movimiento.

la argumentación, es decir, de la solución de las dificultades, y en principio no justifica la omisión inicial de las opiniones precedentes. De manera que la cuestión queda intacta: ¿por qué no hay revisión crítica de las posturas anteriores? Se podría pensar que la razón por la que esto sucede es que su caracterización del movimiento es tan radicalmente nueva que no encuentra parangón en la filosofía anterior. En tal medida, puede decirse que en este tratado aparece Aristóteles alejado sustancialmente de las doctrinas platónicas y, aunque se trata de una exposición temprana[8], en ella ya se muestra el Estagirita en toda su madurez intelectual.

Como se indicaba en el capítulo anterior, Aristóteles sitúa la pregunta por el movimiento en el contexto del acto y la potencia, ubicándolo con ello en un ámbito que se ha llamado transcategorial o trascendental. Es decir, la respuesta a la cuestión del movimiento se enraíza en un sentido del ser que trasciende el de las categorías. Para ello se mostraba cómo la doctrina del acto y la potencia no constituye simplemente una condición de posibilidad del movimiento, sino que es el horizonte en el cual puede comprenderse la fórmula para dar cuenta de la realidad del movimiento. Si se dice que actualidad y posibilidad son conceptos modales, entonces en cierta medida también el movimiento es una realidad modal.

2. ACTUALIDAD Y POTENCIALIDAD EN EL MOVIMIENTO

Aristóteles dice que "el movimiento es el acto de lo que es en potencia, en cuanto tal (*hē toū dunámei óntos entelécheia, hēi toioūton, kínēsís estin*)"[9]. La cuestión fundamental es que el par de conceptos aristotélicos *dúnamis* y *enérgeia-entelécheia* o, más concretamente, los giros aristotélicos 'lo que es actualmente' y 'lo que es potencialmente' –*dunámei ón* y *enérgeiai ón* o *entelécheiai ón*– constituyen el meollo de la respuesta aristotélica al problema del movimiento. Por lo demás, el movimiento es, precisamente, el *locus* propio de la doctrina del ser como potencia y acto. Sin embargo, como ya se anotaba antes, en cuanto que la explicación se da en

8. Que la datación de III y IV sea una de las últimas de la *Física* sólo ha sido defendido por Tannery. Sin embargo, y a pesar de lo atractiva que pudiera resultar esta opinión, no hay suficiente base textual ni doxográfica para hacer tal afirmación. Cfr. ROSS, *Aristotle's Physics*, p. 7ss.

9. *Phys.* III, 1, 201a11-15.

términos de ser en actualidad y de ser en potencia, es el movimiento el que ha de ser explicado a la luz de esos conceptos, y no al contrario, aún a pesar de que pueda ser o no afirmado que la doctrina del acto y la potencia se origina de la consideración del movimiento. Es claro que Aristóteles pretende explicar el movimiento a través de estos conceptos, que juegan en su ontología un papel importantísimo, pero que se trata siempre de un papel operativo. Por ello, a continuación se busca comprender a qué se refiere el Estagirita con el sintagma *el acto de lo que es en potencia en cuanto tal*.

Una de las mayores dificultades que presenta la definición de movimiento radica en el modo de comprender (¡y traducir!) los elementos que la integran. En definitiva, lo que procede en primer lugar es abordar el problema de cómo entender los términos 'actual' y 'potencial' referidos al movimiento. En el universo conceptual de Aristóteles, es preciso que pueda afirmarse no sólo que 'S es P', es decir, no sólo la distinción categorial, sino también que 'S es potencialmente P' como algo distinto de 'S es actualmente P'. ¿Qué significa esa distinción? Más en concreto: ¿qué significa para el movimiento que su sujeto sea algo que es P potencialmente?

Para resolver la aporía del llegar a ser, planteada por los antiguos, Aristóteles proponía también como 'otra' solución decir que algo pueda llegar a ser de lo que es posiblemente y no en actualidad. Ahora bien, ¿cómo hay que entender eso para que no se quede simplemente en un malabarismo lógico para superar las dificultades planteadas por los monistas?

Para poder dar respuesta a estos interrogantes, propongo analizar cómo acontece la potencialidad y la actualidad en el movimiento. En primera instancia, veamos el carácter de ente en potencia del sujeto del movimiento.

2.1. *La potencialidad del sujeto del movimiento*

El texto aristotélico introduce una relación esencial entre el movimiento y la potencialidad. Sólo allí donde entra en juego la potencialidad, puede hablarse de procesos o de cambios. Esta relación se ve reforzada porque en la definición de movimiento, el sujeto del movimiento aparece caracterizado como aquello que es potencialmente. Por ello, ahora es preciso analizar qué significa que algo sea en potencia; específicamente, que algo sea en potencia como aquello de lo cual el movimiento se llama acto.

Según se ha dicho, en el texto que nos ocupa Aristóteles no utiliza propiamente el término *dúnamis*, sino el giro *dunámei ón*. ¿En qué se distinguen potencia –entendida como poder– y 'ser algo en potencia (potencialmente)' o potencialidad? En *Metafísica* Θ, el Estagirita expone sistemáticamente su doctrina en torno al acto y la potencia. El tratamiento que allí se hace de la potencia indica que ésta es, también, un término plurisignificativo[10]. En otro lugar de la *Metafísica* se constata de hecho que es uno de esos términos que son *pollachos legómena*[11]. En *Metafísica* Θ, Aristóteles habla de un uso especial derivado de *dúnamis*. Dice Aristóteles que "la potencia y el acto van más allá (*epì pléon*) de sus significados relacionados únicamente con el movimiento"[12]. Desde el inicio del libro Θ se advierte que hay fundamentalmente dos grupos de sentidos[13], uno primero que se referiría a los significados sólo según el movimiento, y otro que incluye los casos en el que "usamos tal denominación en otro sentido". Además del uso tradicional de poder o fuerza, el texto apunta a la posibilidad de otra consideración, que supone una ampliación de la perspectiva –también lógica–, y que permite comprender de qué manera puede hablarse de otro sentido de la *dúnamis*. El texto también de *Metafísica* Θ parece sugerir que el tratamiento de la *dúnamis* según el movimiento es imprescindible para entender ese segundo sentido, ya que no se puede en-

10. Reale defiende el significado múltiple de potencia y acto frente a Gohlke y Wundt, que proponen una visión evolutiva de las diferencias en esta doctrina. Cfr. G. REALE, "La dottrina aristotelica della potenza, dell´atto e dell´entelechia nella *Metafísica*", *Studi di filosofía e di storia della filosofía in onore di Franceso Olgiati*, Vita e Pensiero, Milano, 1962; GOHLKE, *Die Entstehung der aristotelischen Prinzipienlehre*, Tübingen, 1954, pp. 37-56; M. WUNDT, *Untersuchungen zur Metaphysik des Aristoteles*, Kohlhammer, Stutggart, 1953, p. 79 y ss.

11. Cfr. *Metaph.* Λ, 5, 1071a5-6. Allí se dice que "no sólo son diferentes para cosas diferentes, sino también de modo diferente (*allà kaì taũta álla te állois kaì állōs*)".

12. *Metaph*. Θ, 1, 1045b36-1046a4.

13. La mayoría de los comentadores aceptan esta división bipartita de la noción de *dúnamis*; sin embargo no hay acuerdo sobre el significado de dichos sentidos. J. Tricot, W.D. Ross y H. Bonitz aceptan esta división y proponen traducir el primero por poder, fuerza (*potentia, Kraft*) y el segundo por potencialidad o posibilidad (*possibilitas, Mõglichkeit*). H. Bonitz identifica potencialidad como "mera posibilidad", y adscribe unos textos a un significado y otros al otro a lo largo de toda la obra del Estagirita. Cfr. J. TRICOT, (trad. et comm.), *La Métaphysique*, p. 481; W.D. ROSS, *Aristotle's Metaphysics,* vol. II, p. 240, H. BONITZ, *Aristotelis Metaphysica. Commentarius,* p. 379. Para W. D. Ross, potencialidad es la potencialidad de algo para llegar a un nuevo estado o emprender alguna actividad. U. Wolf da por establecida la distinción entre un concepto lógico, ontológico y otro como poder de *dúnamis*. Cfr. U. WOLF, *Möglichkeit und Notwendigkeit bei Aristoteles und heute*, München, 1979, pp. 14-130. En estos autores se da por supuesto una precomprensión de lo que estos términos significan, y se tacha a Aristóteles de ser confuso a la hora de elaborar y utilizar la distinción.

tender el segundo sentido –un sentido derivado– sin haber entendido el principal.

La potencia que se estudia en los primeros cinco capítulos del libro Θ es la potencia *málista kuríōs*, el sentido más dominante[14], que guarda estrecha relación con la tradición prefilosófica y filosófica anterior a Aristóteles[15]. Se trata de la potencia que se dice sólo *katà kinēsin*[16]. La cuestión acerca de la manera (o de las maneras) como este concepto se pueda extender más allá de su significaciones iniciales sólo según el movimiento será tema de los siguientes capítulos. Sin embargo, conviene subrayar aquí que este segundo sentido de potencia –que la tradición ha llamado metafísico– no es necesariamente ajeno al movimiento. Es falaz pensar que dicha conclusión se sigue de un análisis atento del texto[17]. En efecto, el pasaje sostiene que se trata de un sentido de potencia que se dice tal *solamente* según el movimiento, con lo cual, lo único que se puede afirmar como cierto es que el otro sentido no se dirá *solamente* según el movimiento, siendo posible, por lo demás, que haga referencia *también* al movimiento, junto con otros fenómenos.

En la exposición del libro Θ de la *Metafísica*, los sentidos de *dúnamis* forman lo que hoy podríamos llamar una familia de significaciones. Aristóteles distingue 1) varias acepciones del término estructuradas alrededor de una que comparece como primera, con la cual los demás sentidos se relacionan de alguna manera[18], y 2) un uso peculiar (y derivado) por el que

14. *Metaph*. Θ, 1, 1045b36. García Yebra traduce por "estrictamente dicha" y Tomás Calvo, "en sentido primero" Este primer sentido de *dúnamis* es el que comparece en *Metafísica* Δ, 12, donde se hace una clasificación de los tipos de potencia parecida a la presente en este texto. Sin embargo, en el capítulo del libro Δ no aparece ni una sola vez las palabras *enérgeia* o *entelécheia* en relación con la potencia.

15. Si bien Wundt es de la opinión de que este sentido de *dúnamis* como poder es de origen platónico, creo que es el sentido clásico que se le atribuye a la palabra en el lenguaje corriente. M. WUNDT, *Untersuchungen zur Metaphysik des Aristoteles*, p. l80.

16. En este primer sentido, el término también tiene significaciones plurales. Cfr. *Metaph*. 1046a4-5. Parece que esta equivocidad múltiple –si se puede hablar así– no puede entenderse como mera yuxtaposición, sino que en cada una de estas distinciones hay un esquema metodológico que la guía. Mientras en el primer caso parece regir una unidad de significación focal, en el segundo, el instrumento lógico utilizado es la analogía de proporcionalidad.

17. Por ello, la distinción de estos sentidos como cinético y acinético conduce a engaño. Para tal terminología, cfr. U. WOLF, *Möglichkeit und Notwendigkeit,* pp. 14-130.

18. Potencia activa, pasiva y hábito de impasibilidad se dicen tal respecto a una *dúnamis* primera que es "principio de cambio en otro, en cuanto otro (*archē metabolēs en állō ē hēi állo*)". Cfr. *Metaph.* Θ, 1, 1046a9-11. Definiciones semejantes aparecen, además en *Metaph.* Δ, 12, 1019b34 ss, *Metaph.* Θ, 8, 1049b6-7 y *De Cael*. III, 2, 301b18-19. La relación que guardan estos

decimos que algo es potencialmente algo (*dunámei ón*). En este segundo caso, el término comparece casi siempre gramaticalmente como un adverbio.

Sin embargo, de ahí no se puede inferir que 2) sea una nueva *clase* de *dunámeis*, porque lo que se ha afirmado en el texto es que hay un uso derivado del término que se relaciona con uno de los modos como se dice ser y que aparece en relación con *entelécheia* o *enérgeia*. Es decir, que no se puede concluir que mientras 1) se refiere a las potencialidades que concurren en el cambio, 2) miente otro tipo de potencialidades que harían referencia a otro tipo de actualidades. En general, 1) no dice relación especial con ningún tipo de actualidad. Esto puede parecer sorprendente, porque Aristóteles dice que se trata de las potencias en relación con el cambio (en este caso *metabolē*), y cabe pensar que, como el cambio es un tipo de actualidad (según la definición de *Física* III que se está analizando), este primer tipo de potencia sí que hace referencia al acto. Sin embargo, hay que hacer notar que el tratamiento de este tipo de potencias no se da en relación al movimiento entendido como actualidad. Esto se sigue de la misma exposición del texto, donde –al igual que en *Metafísica* V, 12– no hay referencia a *enérgeia* o *entelécheia*. Pero además, vale también anotar que el término usado aquí para hablar de aquello de lo cual la potencia es principio es *metabolē* y no *kínēsis.* Aunque estos términos, según se ha venido diciendo, son usados como sinónimos en algunos textos y, en otros, como género y especie, el término *metabolē* no aparece en ningún lugar en relación con *enérgeia* o *entelécheia*, al contrario de lo que sucede con el término *kínēsis.* Si bien es cierto que de este dato no se pueden sacar conclusiones más que plausibles, refuerza el argumento de que la primera consideración de *dunámeis* es ajena a la comprensión del movimiento como actualidad[19].

sentidos entre sí, es –como afirma el mismo texto– una relación *pròs hèn* o de significación focal. El caso paradigmático de este tipo de potencias es la técnica.

19. Una lectura cercana a ésta es la de M. Frede. Según este autor, los sentidos de potencia y acto *epì pléon* incluirían al primero. "For potentiality is not a further, distinct kind of *dúnamis*, but just one or another of the kinds of *dúnamis* already distinguished understood in a certain way". M. FREDE, "Aristotle's notion of potentiality in *Metaphysics* Θ*"* en Scaltsas, Th. Charles, D. and Gill, M.L. (eds.), *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics,* Clarendon, Oxford, 1994, p. 180. El problema que encuentro en este planteamiento, es que cabe pensar que se trata de una relación de inclusión, de género y especie, mientras que estos dos sentidos, aunque se apliquen a lo mismo, al final resultan inconmensurables entre sí. Dicho de otro modo, son maneras distintas de considerar el mismo fenómeno.

Desde esta perspectiva, se entiende también algo que a todas luces resulta llamativo de la exposición de *Metafísica* Θ: el carácter extenso del tratamiento que el Estagirita hace de ese primer sentido que llama *sólo según el movimiento* y que ocupa los primeros cinco capítulos. Aristóteles se extiende largamente en este primer sentido de las potencias para mostrar que ellas (mismas), no otras, también pueden ser consideradas desde otro punto de vista, donde se haga referencia al movimiento como una actualidad. Sólo desde allí es entonces posible, por medio de la analogía, poder extender la consideración del acto y la potencia más allá del movimiento.

Potencialidad –por utilizar el término acuñado para referirse al segundo sentido– no es, ni como dice Ross, la capacidad de algo de pasar a un nuevo estado, identificándolo con la potencia pasiva[20], ni tampoco mera posibilidad[21]. Potencialidad es la consideración de la dimensión de un ente que dice relación a su propia actualidad.

La cuestión fundamental para lo que nos ocupa es que en la definición de movimiento, Aristóteles no parece referirse a un poder o a una capacidad sin más, sino, más bien, al hecho de que algo es en potencia, es un *dunámei ón*. La potencialidad puesta en relación con el movimiento como actualidad pertenece al segundo uso que el Estagirita distingue en

20. La *dúnamis* de padecer dice relación al significado primario, como por lo demás afirma Aristóteles. Sin embargo, algunos han querido ver en esta potencia pasiva el significado metafísico –más allá del movimiento, del que habla el Estagirita–, identificándola con la materia, en cuanto esta última permite que las cosas sean susceptibles de ser actuadas por cosas diversas. Sin embargo, este sentido de la *dúnamis* sigue estando en el contexto de la acción y la pasión, referida a lo que Aristóteles ha llamado la potencia primera. La *dúnamis* de padecer dice estricta relación a la *dúnamis* de hacer, lo que haría dependiente –en un sentido en el que estos autores no estarían de acuerdo– la *dúnamis* en su sentido metafísico del primer sentido físico. Además, persiste la dificultad de identificar la potencia con la materia, si se entiende esta última como pura indeterminación. Esto se presenta como problemático porque exige presuponer que pueda hablarse de principios pasivos y de sujetos pasivos. La asunción de principios de cambio pasivos resulta problemática en el orden real, porque no se entiende muy bien qué puede tener de principio algo que es pasivo. Por ello, no es pertinente identificar la potencia pasiva con la materia, afirmando además que se trata del sentido metafísico que busca Aristóteles. Cfr. por ejemplo, G. REALE, "La dottrina aristotelica della potenza, dell' atto e dell' entelecheia nella Metafisica", pp. 196-204.

21. Aristóteles señala que dejará de lado los sentidos que son homónimos accidentales, entre los que se encuentra el geométrico, no siendo el único. ROSS (*Aristotle's Metaphysics*, vol. II, p. 241) y WOLF, (*Möglichkeit und Notwendigkeit bei Aristoteles und heute*, p. 16) identifican el sentido de *dúnamis* más allá del movimiento con la posibilidad lógica. Contrariamente a esta postura, Tomás de Aquino (*In IX Metaph*., I, I, 1775) incluye la posibilidad lógica dentro de los sentidos homónimos por azar (Cfr. *Metaph*. Θ, 1, 1046a6-9). Lo mismo hace Heidegger (*Aristoteles, Metaphysik* Θ *1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft,* p. 61), que sin embargo se pregunta por la relación que guardan los sentidos homónimos con los propios.

Metafísica Θ*,* es decir, al uso metafísico de dichos términos. Según se ha dicho, los intérpretes están de acuerdo en que este giro, al igual que el correspondiente *entelécheia ón*, corresponde más bien a aquel segundo sentido que el Estagirita distinguía, y del que decía que iba más allá de sus significados que son sólo según el movimiento. No se trata primordialmente de un sujeto que tiene unas capacidades determinadas, las cuales son propiamente las potencias (*dunámeis*) que entran en la definición de movimiento sino, más bien, de que ese sujeto (en cuanto posee esas capacidades) de alguna manera *es* esas posibilidades, y así comparece en el fenómeno del movimiento. Esta es una significación acorde con decir que algo sea en potencia. Además, esta característica pertenece a las sustancias perceptibles de una manera constitutiva[22].

En las otras caracterizaciones del movimiento mencionadas en el texto se reemplaza el segundo término de la definición por *toū kinētoū, hēi kinētón*[23]. Obviamente en estos casos se trata de una explicación que no tiene pretensiones de definición, ya que introduce en el enunciado el término que se busca definir. Sin embargo, con este giro queda claro que el móvil es la sustancia misma, considerada desde el aspecto de su movilidad. Se habla, pues, de aquellos entes cuya inmovilidad es reposo[24]. Es decir, de todos aquellos entes cuyo modo de estar inmóviles es precisamente el reposo: o sea, que están determinados intrínsecamente por tal movilidad. Según ha dicho Aubenque, "movimiento y reposo... son las especies extremas en el interior de un mismo género, que sería el de la movilidad. En cambio, entre movilidad e inmovilidad no hay sólo diferencia de especie, sino la oposición irreductible de dos géneros"[25]. Los seres que existen en potencia son, por propia definición, los entes móviles. El movimiento es el modo de ser de aquello que es según la potencia.

22. En varias ocasiones, Aristóteles muestra cómo la potencia es potencia de contrarios o de contradictorios. Pues bien, esa es una de las características principales que se aplican a la sustancia en *Categorías,* de modo que si bien no es válida sin más la equiparación de potencia pasiva con materia, sí parece que el sujeto es potencia.

23. *Phys.* III, 2, 202a7-8. "El movimiento es la actualidad del móvil en cuanto móvil".

24. Cfr. *Phys*. III, 2, 202a3-5

25. AUBENQUE, *El problema del ser*, p. 407.

2.2. *La actualidad que* es *el movimiento*

Una vez visto el sentido en que debe comprenderse el sujeto del movimiento, paso ahora a examinar el otro término en cuestión. El movimiento es definido como actualidad (*entelécheia*) de algo que es en potencia. Esta caracterización del movimiento como *entelécheia* se repite en tres ocasiones en ese mismo capítulo[26]. ¿Cuál es el mejor modo de traducir *entelécheia* en este contexto, actualización o actualidad? La comprensión que se sigue en cada uno de estos casos es muy distinta.

Una parte de los intérpretes han querido traducir *entelécheia* por actualización, comprendida ésta en términos de proceso. La interpretación de Ross, en este punto reflejo de una tradición que se remonta hasta la filosofía medieval, consiste en afirmar que movimiento es el *paso de la potencia al acto*[27]. Esta explicación del movimiento continúa dándose como auténticamente aristotélica en muchos manuales de metafísica o de cosmología. Sin embargo, las dificultades de esta lectura saltan a la vista. En primera instancia, exige traducir *entelécheia* de un modo que no aparece en ningún otro lugar del *Corpus*. De ordinario, *entelécheia* significa actualidad[28].

La segunda objeción que puede hacerse a dicha interpretación, es que conlleva que la definición sea circular y, por tanto, vacía: se estaría explicando un movimiento por un movimiento, un proceso por un proceso. Incluir el término proceso o actualización en el *definiens* es circular. Ya en el ámbito medieval, Tomás de Aquino criticaba por esta misma razón la comprensión de la definición de movimiento como *exitus*[29].

26. *Phys*. III, 1, 201a10-11; 27-28; 201b5.

27. "*Entelécheia* must here mean 'actualization', not 'actuality': it is the passage from potentiality to actuality that is *kínēsis*". ROSS, *Aristotle's Physics*, p. 537. Cfr. también p. 359ss. En la tradición medieval, Maimónides habla de transición y Averroes, de paso del no-ser a actualidad: el movimiento es entendido como *via*.

28. Si algún término puede ser traducido por actualización –lo cual, a mi juicio, es dudoso– tendría que ser *enérgeia.*

29. "Debe saberse que algunos definieron al movimiento diciendo que es el paso de la potencia al acto no súbitamente. Pero al definir erraron en esto; incluyeron en la definición de movimiento algunas nociones que son posteriores al movimiento. Pues *paso* es cierta especie de movimiento; *súbito* indica tiempo, que también se incluye en esa definición, pues es súbito lo que se hace en un tiempo indivisible; pero el tiempo se define por el movimiento". T. AQUINO, *In Phys.* III, lect. II, 194.

Podría pensarse que si bien hablar de movimiento como paso o como proceso no constituye lógicamente una definición, por lo menos podría ser una caracterización adecuada. Sin embargo, ese tampoco es el caso. Entender el movimiento como una transición de la potencia al acto, con la consiguiente desaparición de la potencia para dar lugar a una presencia cada vez mayor de acto, supone leer esta definición en las claves proporcionadas por *Física* I. Movimiento sería entonces cambio desde un sujeto con una privación (llamado aquí potencia) hacia un sujeto con una nueva forma (aquí, acto). Como esa privación desaparece con el cambio, de ahí que se diga que la potencia también lo hace. Este modo de entender el movimiento es solidario con la idea de pensar que acto y potencia son realidades que se excluyen mutuamente, al modo como lo hacen los contrarios. En tal 'paso' se iría disminuyendo poco a poco la potencia (a través de corrupciones y generaciones progresivas) para ir ganando en actualidad. Cuando más, cabría entender el movimiento como instantáneas sucesivas con menor y mayor grado de actualidad. Esta interpretación no capta el dinamismo de la noción aristotélica de movimiento.

Esta comprensión del movimiento como paso, además de vacía, resulta ingenua. Si Aristóteles propusiera una caracterización de ese tipo, no habría razón para decir enseguida que se trata de una noción difícil. La dificultad de la definición, radica, a mi juicio, en que en ella se dan acto y potencia de un modo que no aparecen como contradictorios. Por ello, la cuestión es ver cómo hay que entender acto y potencia de manera que no resulten disyuntivos.

El término *entelécheia* no puede ser traducido aquí como actualización, ni como paso, ni como proceso. Todos estos conceptos incluyen dentro de sí la razón de movimiento. ¿Entonces se trata de un producto? En algunas interpretaciones, se presenta esta disyuntiva: proceso o producto. Sin embargo, esta equiparación de actualización –traducción de *enérgeia*– con proceso y de actualidad con producto parece problemática. A pesar de que dicha interpretación tenga cierta base textual, y que el proceso forme parte de lo que la tradición llamó 'actualización', y el producto de la 'actualidad', o que tal identificación proceda en algún contexto, una afirmación tan rotunda parece excesivamente reduccionista. Más allá de esta opinión, Aristóteles en el mismo texto distingue el movimiento del producto: por ejemplo, en el caso de la formación de una estatua a partir del bronce, el producto es la estatua, no el movimiento. De tal modo que *entelécheia* no es producto.

Por todo esto, probablemente el modo menos inadecuado de traducir *entelécheia* es con el clásico actualidad, que por lo demás es su traducción habitual. Si bien la expresión actualidad no incluye la razón de fin que, por otra parte, comparece en el término *entelécheia*, se evita así el riesgo de la identificación del movimiento con el producto o bien con el proceso.

Frente a las interpretaciones que podrían llamarse 'ingenuas', hay dos propuestas en las que vale la pena detenerse. Se trata, en primer término, de una lectura que se remonta al Aquinate, y que comprende el movimiento como un tipo peculiar de acto intermedio, a caballo entre la potencia propiamente dicha y el acto perfecto que sería la forma. Según el filósofo medieval, el movimiento se entiende como una especie de participación imperfecta: "cuando participa algo del calor, pero imperfectamente, entonces se mueve hacia el calor"[30]. El movimiento es un acto, pero ordenado a un acto ulterior: la forma. Es esta ordenación a un acto ulterior lo que propiamente constituye el movimiento. "El acto imperfecto tiene razón de movimiento, en cuanto que se compara al acto ulterior como potencia, y a algo más imperfecto como acto"[31]. Para Tomás de Aquino, el movimiento es una especie de coexistencia de acto y potencia: no como potencia de lo en potencia ni acto de lo en acto, sino como acto de lo en potencia. Esta lectura exige distinguir entre dos actos, uno imperfecto (el movimiento) y otro perfecto, la forma, y también dos potencias, la materia y el movimiento[32]. Ahora bien, la distinción de actos y de potencias es ajena al texto. Por lo demás, tampoco en este pasaje acude Aristóteles a la noción de acto imperfecto, ni tampoco a la de participación. Respecto a lo primero, cabe decir que aunque es cierto que en otro lugar se define el movimiento como acto imperfecto (lugar desconocido para el Aquinate), en el texto concreto que se discute el término utilizado es *entelécheia* que, como se sabe, de ordinario designa el acto perfecto: el acto que ha alcanzado el fin. De otra parte –y esto es lo más importante– en los casos en los que el movimiento se caracteriza como acto imperfecto, no aparece en modo alguno contrapuesto a una presunta forma como acto perfecto. La

30. T. AQUINO, *In Phys.*, III, lect. II, 194.

31. *Ibid*.

32. Dicha distinción se remonta a Temistio. En el comentario a la *Física* del Aquinate se lee: "el movimiento es el acto de una potencia en cuanto tal. Pero es al mismo tiempo potencia respecto de su término. La potencia en cuanto tal es, por tanto, potencia a dos actos: el movimiento y su término. Pero su potencialidad respecto del término del movimiento lo es en sentido impropio, puesto que el movimiento, potencia en sentido propio de su término, es algo distinto de la potencia en cuanto tal. Se puede hablar por tanto, de dos potencias". T. AQUINO, *In Phys*, III, lect. 2.

idea de forma como acto perfecto no comparece en el texto. En cuanto a la participación, es preciso notar que se trata de una doctrina típicamente platónica, ausente en los textos del Estagirita. La noción de participación imperfecta no explica el movimiento –algo tibio también participa del calor, pero no por ello se mueve– como tampoco lo explica propiamente la ordenación al acto ulterior, ya que toda potencia próxima está 'ordenada' a algún acto[33].

En tiempos más recientes, A. Kosman[34] ha retomado algunos aspectos de esta interpretación[35]. También él entiende el movimiento como una realidad intermedia[36], y para ello acude igualmente a la distinción entre tipos de actualidad y potencialidad. El movimiento se explica, entonces, como una actualidad primera respecto de una potencialidad primera, y como una potencialidad segunda respecto de una actualidad segunda. Ahora bien, el texto al que acude Kosman para sentar tal distinción es *De Anima* II, 5, donde al hilo de la discusión sobre qué tipo de realidad es la percepción, Aristóteles sienta dicha distinción. Sin embargo, a pesar de que el uso de esta distinción sea sugerente y presente virtualidades interesentes, se presenta la dificultad de que, como es sabido, la doctrina contenida en el *De Anima* es muy posterior a esta definición de Aristóteles, y en el texto de la *Física* no acaece dicha diferenciación. Por otro lado, en

33. *Metaph*. Θ, 7 determina los casos en los que se puede decir que una cosa está en potencia. Allí se da como criterio de que algo esté en potencia, el que nada impida que llegue a ser aquello que es su fin. Ahora bien, esta relación con el fin es lo que se llama orden, por lo menos en el lenguaje del Aquinate.

34. A. KOSMAN, "Aristotle's Definition of Motion" en *Phronesis* 14, 1969. La interpretación de Kosman ha rescatado la centralidad de la definición de movimiento en el pensamiento del Estagirita. Propone comprenderlo a la luz de *De Anima* II, 5, como se podrá ver en el capítulo sexto. Siguen la interpretación de Kosman, entre otros, M. L. GILL, "Aristotle's Theory of Causal Action in *Physics* iii 3" en *Phronesis* 25, 1980, pp. 129-147 y S. WATERLOW, *Nature, Change and Agency in Aristotle's Physics,* Clarendon Press, Oxford, 1982.

35. M. L. Gill entiende el cambio como la realización gradual del primer nivel de *dúnamis pasiva*. Cfr. M. L. GILL, "Aristotle on self-motion" en Judson, L., (ed), *Aristotle's Physics: A Collection of Essays*, Clarendon, 1991, p. 247. Considero que tal comprensión no explica nada, porque no se dice qué sea realización, ni de qué modo es gradual, ni a cuento de qué aparece tal clasificación de niveles de *dunameis pasivas*. Frente a los seguidores de Kosman, Graham, años más tarde, intentó decir que no hay tesis supuestas en la definición. Que más bien el *qua* hay que tomarlo lingüísticamente, para hacer énfasis en la potencia. Se trata de una regla lógico-lingüística de transformación. Tiene razón en cuanto que Kosman y sus seguidores interpretan x en cuanto y, en vez de x en cuanto x. Cfr. D. W. GRAHAM, "Aristotle's definition of motion", *Ancient Philosophy*, 8, 1988, pp. 209-215. Sin embargo, su intento de defender la posición tradicional del movimiento como un cambio entre dos extremos no me parece satisfactorio.

36. Cfr. A. KOSMAN, "Aristotle's definition of motion", p. 48.

algunos argumentos se presenta una distinción como algo equivalente a una comprensión. Es decir, parece ser el caso que clasificar por grados o estratos, distinguir, se presenta como una solución al problema, y no como una condición de posibilidad de dicha solución, a la que, sin embargo, no se puede reducir la comprensión. La mayor virtualidad del planteamiento de Kosman está en su consideración del llegar a ser, no como una categoría ajena al ser, sino como un 'tipo' de ser[37]. En qué consista ese 'tipo' y cómo encuadrarlo dentro de los otros 'tipos' o categorías es lo que no queda claro en su planteamiento. Ahora bien, decir que el movimiento es un tipo de ser, es casi lo mismo que afirmar que se trata de un género del ser, y eso ha sido negado por el propio Aristóteles. Se ajusta más al pensar aristotélico, como ya se ha sugerido, sostener que el movimiento no es un tipo especial de ser, sino el aspecto bajo el cual se considera el ser de lo físico.

En las posturas analizadas, el movimiento aparece como una entidad intermedia; es acto respecto al *terminus a quo* y potencia respecto al *terminus ad quem*, que sería comprendido como el acto perfecto, frente al acto imperfecto del movimiento[38]. Sin embargo, en el texto del *De Anima* no se dice que el movimiento sea potencia en ningún sentido, ni primera ni segunda, sino acto (de algo en potencia). La concepción del movimiento como una entidad intermedia se sitúa en el ámbito de la consideración instaurada por *Física* I, vista desde la perspectiva de la participación. Acto y potencia aparecen en esta interpretación como co-principios del ente, al modo de la forma y la materia y, aunque no se afirme explícitamente, sus planos de existencia terminan siendo equiparados. Si bien en los dos planteamientos revisados –tanto en el de Tomás de Aquino como el de Kosman– puede registrarse una crítica lúcida de lo que he llamado una visión 'ingenua' del movimiento, en ellos se da la asunción pacífica de fondo de que la definición del libro III de la *Física* puede ser traducida en términos de la explicación del cambio presente en el primer libro del mismo tratado. Ahora bien, esto supone pensar que los sentidos del ser pudieran reducirse unos a otros. Según se ha visto, una presentación com-

37. "Becoming is not a separate ontological category from being; the analysis that shows *kínēsis* to be a kind of *enérgeia* is aimed precisely at explaining the respect in which becoming is a 'kind' of being". A. KOSMAN, "Substance, Being and *Energeia", Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2, 1984, p. 129.

38. Para un análisis de la definición de cambio en los términos de los tres principios de *Física* I, cfr. M. GILL, *Aristotle on substance*, p. 189 y ss.

pleta del fenómeno del movimiento exige asumir que se trata, como en el caso del ser, de un término analógico.

Es preciso atenerse al texto. Allí, por contradictorio que parezca, Aristóteles dice que el movimiento es la perfección –*entelécheia*– de lo que existe en potencia. Por ello, es preciso volver a preguntar al texto: ¿cómo hay que entender el término *entelécheia*? ¿Qué puede significar 'la *actualidad* de una potencia, en cuanto tal'?

En primer término, conviene llamar la atención sobre el hecho de que el término utilizado, por tres veces en pocas líneas, es precisamente *entelécheia*, y no *enérgeia*[39]. Así, mientras *enérgeia* se traduce a las lenguas modernas en algunos lugares del *Corpus* como actualidad y en otros como actualización, *entelécheia,* en cambio, no se traduce por actualización en ningún otro lugar. Aun si todos los textos coincidieran en *enérgeia,* la traducción por actualización incurriría en el problema de circularidad, como quedó explicado arriba. Ambos términos –*enérgeia* y *entelécheia*– son, por lo demás, intercambiables a lo largo de los escritos del Estagirita. En ningún momento parece que Aristóteles estuviera diciendo 'proceso': *entelécheia* significa actualidad, incluso realidad.

Bonitz hace descender *entelécheia* del adjetivo *entelechēs*, que significa pleno, perfecto, por lo cual *entelécheia* significaría perfección[40]. Lo perfecto se entiende como lo acabado, finalizado. Sin embargo, esa comprensión de la *entelécheia* como algo acabado, choca frontalmente con la definición de movimiento –lo más inacabado que podría pensarse– como *entelécheia*.

Heidegger ha sostenido que el sentido etimológico de *entelécheia* podría considerarse como tener el fin (*entelōis échein*), "sostenerse en el límite": se trata de poseer el *télos*[41]. Desde esta perspectiva, *entelécheia* no hace referencia estrictamente a una consumación, a un producto finalizado, sino más bien, a lo que se encuentra en el fin, manteniéndose en él. El resultado o producto es un tipo de acto, que en este caso remite en su comprensión a aquello de lo cual es resultado, a su producción y, en tal medida, esto último también participa de su ser acto.

39. Respecto de la definición de movimiento, *enérgeia* sólo aparece en *Metaph.* Θ, 9, 1065b16 y en *Phys*. VIII, 1, 251a9-10.

40. Cfr. BONITZ, *Index Aristotelicus*, 253b.

41. Cfr. M. HEIDEGGER, *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., G.A. 33, p. 224.

Desde esta perspectiva, puede decirse que lo que está en juego con la introducción del término *entelécheia* es la relación al fin: el habérselas con el fin. Ahora bien, el poseer el fin como algo ya consumado no es la única manera de habérselas con el fin, de tener un trato especial con él. El término *entelécheia* dice relación al fin, pero como algo que no necesariamente está conseguido ya. Esta interpretación encuentra confirmación en los mismos textos del Estagirita: "Puesto que la obra (*érgon*) es un fin, y la *enérgeia* es la obra, por eso también la *enérgeia* se dice según el *érgon* y se extiende a la *entelécheia*"[42]. En esta medida, la idea tomista de ordenación al fin está presente en el texto, pero obedece, más que al carácter potencial del movimiento, a su carácter de actualidad.

Por todo ello, el término *entelécheia* ha de ser traducido, en el caso del movimiento, de la manera más fuerte posible: como actualidad o realidad[43]. De tal manera que puede decirse que el movimiento constituye la realidad –el modo en que es– todo aquello que comporta potencialidad. Al principio se constataba, junto con buena parte de la tradición, que Aristóteles no se pregunta por la existencia del movimiento, porque ésta le parece evidente. La razón más profunda de semejante evidencia puede encontrarse aquí: para el Estagirita, preguntarse por la existencia del movimiento sería como preguntarse por la existencia de la existencia, lo cual resulta absurdo.

El mismo texto proporciona las claves para entender este peculiar tipo de actualidad. Aristóteles no sólo afirma que el movimiento sea acto de una potencia de ser alguna otra cosa –todo acto parece serlo de alguna potencialidad– sino que es precisamente acto de lo en potencia en cuanto tal. Por ello, el otro elemento de la definición que hay que intentar comprender es el *hēi toioūton*, que luego es ampliado como *hēi kinētón*, o *hēi dúnaton*.

42. *Metaph*. Θ, 8, 1050a21-23. García-Yebra traduce *sunteínei* por tender, de modo que dice "y tiende a la entelequia". Yo prefiero el término extender, que es una de las significaciones que el lenguaje ordinario griego admite, y me parece que resulta menos enrevesado.

43. Como se decía antes, así como es frecuente que *kínēsis* aparezca junta a *entelecheía* o *enérgeia*, no así *metabolē*.

2.3. *La peculiaridad de la relación entre acto y potencia en el movimiento*

La peculiaridad del movimiento respecto de otros fenómenos explicados por la relación entre acto y potencia es la explicitación *hēi toioūton.* ¿A qué hace referencia esa apostilla? ¿De cuál de los términos de la definición depende principalmente?

Desde un punto de vista sintáctico, el *qua* puede modificar tanto a 'ser potencialmente' como a 'actualidad' o a la oración completa. Según algunas interpretaciones, la particularidad que introduce el 'en cuanto' es explicitar de qué tipo de potencialidad se trata. Según esta lectura, la potencialidad de la cual el movimiento es acto es una potencialidad para llegar a ser, que se distingue de la potencialidad para ser[44]. Desde esta interpretación, el 'en cuanto' de la definición sirve para distinguir a qué tipo de potencialidad nos referimos en cada caso. Sin embargo, como ya se ha afirmado, lo que está en juego es un sujeto que constitutivamente es potencialidad para ser otra cosa, y eso es lo que implica que se mueva. Dicha distinción no comparece en el texto y es, en cierta medida, ficticia.

Desde otra perspectiva, puede pensarse que el término modificado es *entelécheia*. Si es así, entonces la oración podría leer algo como: 'la actualidad –*qua dunámei ón*– de aquello que es potencial'[45]. En efecto, no parece tener mucho sentido decir que algo es acto de lo en potencia en cuanto está en potencia, puesto que todo acto de algo en potencia lo es en ese sentido. Además, la explicación posterior de Aristóteles contrapone una actualidad considerada en potencia a una actualidad sin más. Se trata entonces de un acto que es considerado en cuanto que es en potencia. De un acto en potencia. Esta interpretación tiene sustento también en la explicación que se da más adelante, donde se dice 'cuando siendo en actualidad, opera no *qua* él mismo, sino en cuanto móvil'. Es decir, que el motivo del *qua* sería una actualidad especial:

44. Cfr. W. D. ROSS, *Aristotle's Metaphysics,* pp. 360 y 536; J. L. ACKRILL, "Aristotle's distinction between *energeia* and *kínēsis*", R. BAMBROUGH (ed), *New Essays on Plato and Aristotle*, Routledge and Kegan Paul, London, 1965, pp. 121-141; E. HUSSEY, *Aristotle's Physics: Books III and IV*, pp. 158-60. La distinción de potencialidades se basa en la interpretación de *De Anima* II, 5, donde según estos autores, se distingue una primera potencialidad para el cambio y una segunda que es potencialidad para un estado. Sin embargo, no veo tan claro que esa sea la distinción que introduce el texto psicológico, como intentaré mostrar más adelante. En ese pasaje, al distinguir dos tipos de potencialidades no se dice que lo sean respecto de actos distintos.

45. Cfr. E. HUSSEY, *Aristotle's Physics: Books III and IV,* pp. 58-59.

> La actualidad (*entelécheia*) de lo que es en potencia, *en cuanto es actualmente* (*en acto*) *y despliega su actividad* (*òtan entelecheíai ón energēi*) no en cuanto aquello mismo <que es>, sino en cuanto es capaz de moverse, es movimiento[46].

Creo que con este texto no queda duda de que la expresión 'en cuanto tal' está calificando a una actualidad: está diciendo que se trata de una actualidad que es actualmente y despliega su actividad. Es un ente actual. Se trata, eso sí, de una actualidad peculiar, una *energeia ti*[47]. Estas tesis se apoyan en el pasaje del *De Anima* antes comentado, donde se hace una doble distinción de actualidad y potencialidad. Sin embargo, en ese caso, el movimiento es asimilado a la potencialidad-actualidad intermedia de 'tener una disposición', con lo que no queda claro a qué disposición remite el movimiento. Ahora bien, el movimiento es un fenómeno primario que en este contexto no permite ser explicado por otro fenómeno que, cuando menos, es tan oscuro como el inicial.

Me parece que hay que decir que el *qua* modifica a la totalidad de la oración. En el contexto de la definición de movimiento, que es el del acto y la potencia, cualquier precisión respecto de uno de los términos afecta al otro, puesto que estos se dan en correlación. Es decir, el *qua* no introduce un peculiar tipo de acto o de potencia distinguible de otros en una columna de significados de tipos de actos y potencias, sino que aquello que introduce es una manera peculiar de entender esa relación. Lo que la definición de movimiento permite es quedarse con el *cómo* (*qua*). ¿Cuál es esa peculiaridad? El 'en cuanto tal' parece significar la relación en cuanto tal. Por eso, en algunos momentos el énfasis recae ya sobre un término ya sobre el otro, pero siempre se ven afectados los dos.

Conviene volver al texto donde Aristóteles explica el sentido en el que se utiliza dicha fórmula. Para explicar este modo peculiar de considerar el acto, Aristóteles propone dos ejemplos. El primero lleva a distinguir entre 'ser bronce' y 'ser potencialmente estatua'.

> Ahora bien, uso la expresión 'en cuanto' en el siguiente sentido. El bronce, por cierto, es potencialmente estatua, pero, sin embargo, la actualidad (*entelécheia*) del bronce en cuanto bronce no es movimiento. En efecto, no es lo mismo 'ser bronce' y 'ser potencialmente una determinada cosa', ya que si fuese lo mismo en sen-

46. *Phys*. III, 1, 201a27-29. Cfr. *Metaph*. XI, 9, 1065b22-23.
47. Cfr. *Phys*. III, 2, 202a1.

> tido estricto (*haplōs*) y según su enunciado (*katà tòn lógon*), entonces la actualidad del bronce en cuanto bronce sería el movimiento[48].

El giro aristotélico 'en cuanto' resulta una de sus creaciones más logradas, enraizada en la conciencia de que el lenguaje puede resultar menesteroso en el intento de dar cuenta de la realidad, pero que, al mismo tiempo, es el único medio que tenemos para hacerlo. En este caso, el 'en cuanto' introduce lo que en otros contextos se llama una identidad de número o de sustrato que conlleva una diferencia lógica o en el enunciado. Justamente en cuanto el movimiento es el ser de lo físico, la realidad nunca comparece como la misma. Es preciso mirar '*la misma* realidad' desde aspectos diversos. Desde la consideración de la realidad como materia y forma, la actualidad del bronce es su misma formalidad. Ahora bien, esta misma formalidad, en su carácter dinámico –no menos constitutivo– es precisamente movimiento.

Una vez, más, el ejemplo aristotélico está tomado del terreno de la técnica: la formación de una estatua. El bronce, en cuanto bronce, no es movimiento, sino simplemente bronce. El bronce es en potencia algo distinto de lo que es, *pero aquello que es en potencia, es tan bronce como su mero ser bronce*. La distinción entre el sustrato (el bronce) y su potencialidad –distinción lógica, no real– se muestra diciendo que el substrato tiene determinaciones (posibilidades) contrarias: ahora bien, eso es lo que le pasa a la potencia.

La distinción con la que opera Aristóteles es una distinción según el *lógos*, que permite afirmar que no es lo mismo ser bronce y ser potencialmente estatua, porque entonces la *entelécheia* del bronce sería movimiento. En principio, es claro que el bronce en cuanto bronce y en cuanto otra cosa (en este caso, estatua) no son lo mismo *katà tòn lógon,* pero tal diferencia está contrapuesta a aquella identidad que Aristóteles llama según el sujeto.

Aristóteles introduce un par de ejemplos para explicitar este tipo de identidad. El primer ejemplo ya es conocido, el de la identidad de las potencias para los contrarios en el sujeto. Se trata de una distinción en el *lógos* pero, a la vez, unidad en el sujeto.

48. *Phys*. III, 3, 201a29-34.

> Pero, como se ha dicho, no es lo mismo, y esto es evidente en el caso de los contrarios: en efecto, mientras que 'poder estar sano' y 'poder estar enfermo' son cosas distintas –pues <de lo contrario> también sería lo mismo 'estar enfermo' y 'estar sano'– en cambio el sustrato (*tò hupokeímenon*), es decir, lo que está sano y lo que está enfermo –sea esto un humor o bien sangre– es uno y el mismo (*tautón kaì hén*)[49].

Este ejemplo no es idéntico al caso del movimiento, sino que permite entender ese tipo peculiar de identidad a la que se está refiriendo el Estagirita. En un segundo momento, utiliza otro ejemplo que permite ya una analogía con el movimiento, y es el caso del color y lo visible.

> Por tanto, puesto que no es lo mismo <'ser una determinada cosa' y 'ser potencialmente otra cosa distinta'>, tal como tampoco es lo mismo 'color' y 'visible', resulta manifiesto que la actualidad (*entelécheia*) en cuanto potencial de lo potencial (*hē toū dunatoū, hēi dunatón*) es movimiento[50].

En este segundo caso, la identidad de sustrato con distinción lógica se aplica al tema del color y de su ser visible: no son lo mismo *katà tòn lógon.* Sin embargo, en cierto sentido, sí es lo mismo color y ser visible: bajo ciertas circunstancias, es decir, la luz, el color es lo visible[51]. Para que el color sea visible, siguiendo el símil presentado por Aristóteles, hace falta luz; para que se produzca el movimiento, hace falta el motor. Es decir, así como no hay automovimiento, tampoco es posible identificar sin más a lo visible con el color. Pero presupuesto el motor, entonces si que cabría tal identificación.

Si se ha dicho que el movimiento es la actualidad de lo potencial desde una consideración particular, ¿cuál es la otra consideración –formalmente distinta, pero igual según el sujeto– a la que Aristóteles la contrapone? Por los ejemplos, parece claro que se trata de la forma. Si es así, entonces forma y movimiento –siendo lógicamente distintos– poseerían cierta identidad.

49. *Phys*. III, 1, 201a34-201b3.

50. *Phys*. III, 1, 201b3-201b5.

51. Aristóteles define el color como *kinētikòn toū kat' enérgeian diaphanoūs*. *De An*., II, 7, 418a31-b2. En *De Sensu* 3, 439b11: *tò toū diaphanoūs en sōmati hōrismenōi péras*.

Esta posición se ve reforzada por una explicación que Aristóteles expone en el capítulo segundo, y que permite atisbar algún grado de comprensión sobre la relación que hay entre el movimiento como acto y la forma:

> Ahora bien, el motor (*tò kinoūn*) conlleva siempre una determinación formal (*eīdos*) –ya sea un 'esto' o bien una (determinada) cualidad o cantidad–, la cual será principio y causa del movimiento cuando <el motor lleve a cabo la acción de mover> (mueva). Así es como, por ejemplo, el hombre en acto produce un hombre a partir de lo que potencialmente es hombre[52].

Si bien es claro que Aristóteles está hablando del principio de movimiento, se trata de un principio que, dado el motor, se identifica con dicho movimiento. Para Aristóteles, todo motor comporta un *eīdos,* que es lo que constituye precisamente el principio y la causa del movimiento. Así que 'en cuanto motor' puede comprenderse también como 'en cuanto forma'. Ahora bien, el principio de movimiento es precisamente lo que Aristóteles llama *dúnamis*. En sentido amplio, *dúnamis* incluye también a la *phúsis*[53].

Es decir, el principio del movimiento, la *dúnamis*, aparece aquí caracterizada como una determinación formal. Si se quisiera establecer algún tipo de relación, sería menos inconveniente identificar la potencia con la forma, y no con la materia. Si se admite esto, y teniendo en cuenta la doctrina aristotélica de la prioridad del acto sobre la potencia[54], puede decirse que el movimiento es prioritario respecto de la forma. Sin embargo, no puede olvidarse que el movimiento es acto de lo en potencia, en cuanto dicho acto está en potencia, no en cuanto a la forma, por lo menos si ésta es considerada de un modo distinto a la definición de alma del *De Anima*. El movimiento se opone a la identidad formal[55]. Es lo que, a fuerza de no acabar, impide a lo que es coincidir con su misma esencia.

Dicho de otro modo, el movimiento sería la forma desde una consideración particular. Esa peculiaridad viene dada por el modo como el movimiento tiene que habérselas con el fin. Si la forma dice identidad consi-

52. *Phys*. III, 2, 202a9-12.

53. Cfr. *Metaph.* Θ, 8, 1049b5-10.

54. Cfr. *Metaph*. Θ, 8 y 9.

55. Cfr. J. DE GARAY, "La identidad del acto, según Aristóteles", *Anuario Filosófico*, Pamplona, 1985, pp. 49-86.

go misma, el movimiento muestra la relación de dicha forma con algo distinto de ella.

A la vez, el movimiento permite poner de manifiesto la forma, porque revela las potencialidades que, de otro modo, quedarían ocultas en la realidad. Sólo en el proceso de construcción aparece con nitidez la capacidad de los ladrillos de ser usados para la construcción y, con ello, la capacidad que tienen de ser una casa. Ahora bien, lo que se ha querido señalar es que esa capacidad es tan constitutiva como su ser en este momento ladrillos.

El modo peculiar como el movimiento dice relación a algo distinto de su propia identidad se muestra con mayor nitidez en la explicación de su carácter *atélico*.

3. EL CARÁCTER *ATÉLICO* DEL MOVIMIENTO

En el segundo capítulo de *Física* III, Aristóteles caracteriza el movimiento como algo indefinido, y dice que tal puede ser la razón para que algunos sostengan que el movimiento es alteridad, desigualdad o no-ser[56]. En este punto, el Estagirita retoma opiniones anteriores: la dificultad de la definición está en la incapacidad de situar el movimiento en la tabla de contrarios. "Dentro del ámbito de lo que es, no es posible ubicarlo ni del lado de la potencia ni del lado del acto sin más especificaciones"[57].

La particularidad del movimiento –según la cual se dice que es *aóriston*– acontece en el texto de *Física* III, 2 también como *atelēs*[58]. En otro lugar del *Corpus*, aparece también la explicitación del movimiento como *enérgeia atelēs*[59]. Esta definición se encuentra en un pasaje de *Metafísica* Θ, desconocido para los medievales, donde el movimiento es caracterizado –en contraposición con el acto perfecto– como 'acto sin fin', acto inconcluso.

56. Cfr. *Phys*. III, 2, 201b16-26.

57. *Phys*. III, 2, 201b28-29.

58. Cfr. *Phys*. III, 2, 201b31.

59. Cfr. *Metaph*. Θ, 6, 1048b29. Esa caracterización aparece justamente en el pasaje en el que Aristóteles parece distinguir los actos perfectos del movimiento (acto imperfecto).

> Así pues, de estas <acciones – *práxeōn*>, unas pueden llamarse movimientos (*kinēseis*) y otras, actos (*energeías*). Pues todo movimiento es imperfecto (*atelēs*): así el adelgazamiento, el aprender, el caminar, la edificación; éstos son, en efecto, movimientos, y, por tanto, imperfectos, pues uno no camina y al mismo tiempo llega, ni edifica y termina de edificar, ni deviene y ha llegado a ser, o se mueve y ha llegado al término del movimiento, sino que son cosas distintas, como también mover y haber movido. En cambio, haber visto y ver al mismo tiempo es lo mismo, y pensar y haber pensado. A esto último llamo acto, y a lo anterior, movimiento[60].

En este pasaje, el movimiento es visto dentro del horizonte de la producción: movimiento es actividad en aras de un producto, un fin, que no se identifica con esa misma actividad, de modo contrario a la *práxis,* que aparece como identidad entre actividad y fin. El acto –nombre que aquí se le da a un determinado tipo de *práxeis*, las *práxeis* perfectas[61]– se distingue del movimiento en que en él coinciden presente y perfecto. En el movimiento, en cambio, no hay tal coincidencia entre los tiempos presente y perfecto: mover y haber movido son realidades distintas. Pero, cabe preguntar: ¿qué tipo de realidad es haber movido? La única realidad del movimiento es precisamente el movimiento. Es sugestiva la tesis de Aubenque: "El tiempo propio del movimiento es aoristo, en el que se manifiesta la indistinción original de un presente que se disuelve en la sucesión indefinida de los instantes, de un pasado que nunca está cancelado del todo, y de un porvenir que huye sin cesar"[62]. Estamos en el terreno del instante, del ahora, que es siempre indefinido.

Ahora bien, aquí el movimiento como imperfecto se contrapone a otro tipo de actos –actividades psíquicas– pero no a la forma. Es decir, el movimiento es imperfecto comparado con la actividad vital, no con la forma.

60. *Metaph.* Θ, 7, 1048b27-35. No hay acuerdo sobre la autenticidad de este pasaje. En el códice *Laurentianus* 87, 12 aparece tachado. Cfr. W. D. ROSS, *Aristotle's Metaphysics,* II, p. 253; A. SCHWEGLER, *Die Metaphysik des Aristoteles*, Frankfurt a. M. 1960, IV, 173-4; BONITZ, *Aristotelis Metaphysica*, II, 397.

61. Por lo demás, el uso del término *práxis* tampoco resulta claro en este texto. Dentro de las *práxeis* aparecen contempladas acciones que en todos los demás contextos son *poiēseis*, que, precisamente en cuanto tales, son movimiento en sentido restringido y no actos.

62. AUBENQUE, *El problema del ser*, p. 435. El aoristo es indefinido: infinito, un tiempo puntual, como el instante.

En este contexto, resulta iluminador un pasaje de *Física* III, donde Aristóteles se pregunta por la actualidad de lo construible:

> La actualidad de lo construible en tanto que construible es el proceso de construcción; porque la actualidad de lo construible es o el proceso de construcción o la casa; pero cuando la casa existe ya no es construible; lo que se construye es lo construible. Esta actualidad, entonces tendrá que ser el proceso de construcción; y el proceso de construcción es una clase de movimiento. El mismo razonamiento se aplicará también a los otros movimientos[63].

Cabe pensar que la actualidad de lo construible es la casa, pero cuando la casa existe, ya no hay nada propiamente construible. El acto que Aristóteles pretende definir no ha de agotar la potencia, por decirlo así, sino que ha de dejarla ser, más aún, ha de permirle manifestarse. Si se considera el movimiento como producción, según hace el texto de la *Metafísica*, parece que lo importante no es el movimiento, sino el producto terminado. La dificultad de estos planteamientos aristotélicos es precisamente la utilización de paradigmas técnicos para explicar una cuestión que sólo puede ser rectamente comprendida respecto de la *phúsis*, más propiamente respecto de los seres vivos.

Que el movimiento sea *atélico*, no sólo aparece en el pasaje de la *Metafísica* citado; también es contemplado así en la *Física*. Argumentativamente, se sigue de los textos comentados más arriba. Pero, a diferencia de lo que ocurría en *Metafísica* Θ, en estos casos, el movimiento es indeterminado considerado en sí mismo. En cambio, en el texto de la *Metafísica,* ese ser *atélico* aparece por contraposición a la *enérgeia téleīa*, no a la forma, sino respecto de un conjunto de actos más altos, que aparentemente tienen el fin en sí mismos, cuya misma actividad es el fin y no pueden ser considerados como movimientos[64]. De todas maneras, resulta problemática esa confrontación, al menos si se tiene en cuenta el hecho de que el movimiento sea llamado a lo largo de *Física* III *entelécheia.*

De vuelta a *Física* III, 2, el carácter indefinido del movimiento viene dado porque ese es el carácter de lo potencial:

63. *Phys*. III, 1, 201b7-15.

64. El caso paradigmático de *práxeis*, el pensar, es precisamente llamado movimiento en *Phys.* VIII, 3, 254a27-30 y *De An*. III, 3, 428b11.

> Así pues, el movimiento parece ser un cierto tipo de acto (*hē te kínēsis enérgeia mèn eīnaí tis dokeī*), pero inacabado (*atelēs*), y la causa de ello es que es inacabado lo potencial, es decir, aquello de lo cual el movimiento es acto[65].

El movimiento es *atélico*, no alcanza propiamente el fin, es un estar siempre en un estado de incompletud respecto de aquél. Así como en el análisis *macro* de *Física* I el cambio siempre hace referencia al fin, al producto, la caracterización aristotélica del movimiento de *Física* III (en sí mismo considerado) se fija más en la realidad del mismo ente móvil. Precisamente en cuanto no acaba –no le sobreviene el fin– se mueve. El movimiento es acto imperfecto, pero no en relación con la forma, sino internamente. Su carácter de incompletud interna se revela frente a otro tipo de actividades que son completas también internamente, como aquéllas que se contraponen al movimiento en *Metafísica* Θ, 6.

Esta manifiesta indeterminación es lo que de hecho dificulta la definición del movimiento, puesto que toda definición, como todo *lógos,* es finita y tiene *péras,* límite. ¿Cómo definir una realidad incompleta? En sentido estricto, no es posible definirla. Cabe llevar el lenguaje hasta el límite para intentar con él –analógicamente– apresar su realidad. Es casi inconcebible –por ser aparentemente contradictorio– lo que Aristóteles termina diciendo: el movimiento es una *entelécheia atelēs*. Tal formulación se encuentra explícitamente en libro VIII: *ésti hē kínēsis entelécheia kinētón atelēs.*

El mismo Aristóteles reconoce la dificultad para caracterizar el movimiento:

> Nos queda entonces el modo que hemos indicado, a saber, que el movimiento es una cierta actualidad, una actualidad tal como hemos dicho, difícil de captar, pero admisible[66].

Decir del movimiento que es una *enérgeia atelēs* es lo mismo que decir que hay un acto que consiste precisamente –en cuanto acto– en no estar nunca completo, en no ser nunca del todo un acto, en no ser nunca propiamente *entelécheia* y, sin embargo, serlo. Es precisamente ese encontrarse en el límite sin nunca alcanzarlo, siempre al filo de la realidad, propio del movimiento, lo que constituye el lugar privilegiado para enten-

65. *Phys*. III, 2, 201b31-33.
66. *Phys.* III, 2, 202a1-3.

der el acto y la potencia. No se trata de comprender lo real desde la forma y desde su llegar a ser, sino desde aquello que es irreductible a la forma entendida como *terminus ad quem*, es decir, de la misma forma como movimiento.

La consideración del movimiento como *atélico* conecta con su carácter de *ápeiron*, de infinito. El resto del capítulo III de la *Física* trata del infinito, la primera determinación que caracteriza a los continuos, entre los cuales se cuenta el movimiento. Pero el infinito es potencial. De modo que esto entra en consonancia con la definición de movimiento: un acto determinado por la potencialidad. El movimiento, precisamente en cuanto no tiene *télos,* no tiene *péras*[67]. El sentido que Aristóteles considera relevante para la investigación del movimiento, es aquel en que infinito se dice como 'imposible de ser recorrido' (*adiexítēton*)[68].

El movimiento, por tanto, es el acto que nunca termina, que no llega a su fin. Se trata del sentido de ser en potencia que excluye la posibilidad de encontrarse en algún momento realizado en acto: hace referencia al mismo *dúnamei ón, hēi toioūton.* Como el infinito, el movimiento es aquello de lo cual "siempre resta algo fuera"[69].

Ahora bien, el infinito *es* al modo como *es* el día o la competencia, no al modo como es la sustancia. En este solo sentido, puede decirse que existe actualmente[70]. A diferencia del día o de la competencia, en el inf.-nito no hay un miembro último de la serie. Como el movimiento, el infinito es una realidad que tiene a la vez una existencia actual y potencial, si puede hablarse así:

> Por lo demás, 'ser' se dice en múltiples significados, de modo que no es necesario tomar lo infinito como un 'esto' (*tóde ti*), como por ejemplo un hombre o una casa, sino más bien en el sentido en que se dice que 'son' el día o la competencia, sin pretender que les pertenezca el 'ser' en el sentido de la sustancia, sino en el sentido de aquello que está siempre en nacimiento y destrucción y

67. *tò dè télos péras*. Phys. III, 6, 207a14-15.

68. Cfr. *Phys*. III, 5, 204 a13-14. Cfr. también 204a4-6: "<Se dice infinito> aquello que sólo puede ser atravesado sin llegar a un término final, ya sea algo que <sólo puede ser atravesado> con dificultad, o bien algo que no puede ser atravesado ni tiene límite, aun cuando su naturaleza es tal que puede satisfacer ambas condiciones".

69. Cfr. *Phys*. III, 6, 207a1-2.

70. Cfr. *Phys*. III, 6, 206b13-14.

que, siendo en cada caso finito, es a la vez algo siempre distinto de lo anterior[71].

Desde la consideración macro, el cambio tiene un punto de partida y uno de llegada: *terminus a quo* y *terminus ad quem*, y no puede ser comprendido al margen de ellos. Desde la consideración micro –que no mienta una realidad distinta, sino que la mira desde otra perspectiva–, el cambio aparece como continuo. Como tal, no es el paso de un estado a otro: el movimiento es el mismo acto, el mismo ser, y no un ser intermedio entre dos estados estáticos.

El movimiento entendido como paso es una abstracción, porque el movimiento –como continuo– no puede interrumpirse[72]. Desde esa perspectiva, puede decirse que la consideración macro del movimiento es abstracción y, en esa medida, se trata de una consideración lógica. Por lo demás, ya que la única realidad del tiempo es el ser en el tiempo, que es el mismo ser en movimiento, esa continuidad revierte en la continuidad del tiempo, garantizada por el ahora[73].

Podría decirse, siguiendo la comparación entre las perspectivas micro y macro del movimiento, que mientras que en el primer sentido expuesto el movimiento aparece como *atélico*, en cambio, desde la consideración macro o lógica, el cambio es teleológico (que no télico). Es decir, todo cambio es teleológico porque, en cuanto regido por su *terminus ad quem*, es gobernado por un *télos* que, en cuanto *lógos,* permite la predicación.

4. EL MOVIMIENTO Y LAS CATEGORÍAS DE ACCIÓN Y PASIÓN

Una posible objeción a la tesis de la trascendencia del movimiento respecto del ámbito de las categorías, puede constituirla el hecho de que Aristóteles trate, a renglón seguido de su definición de movimiento como acto de lo en potencia, de las categorías de acción y pasión en cuanto ex-

71. *Phys*. III, 6, 206a29-33.

72. Cfr. *Phys*. III, 6, 206b1-3.

73. Cfr. *Phys*. IV, 11, 219b31-220a6. Mostrar en qué medida esta tematización del movimiento repercute en la consideración aristotélica del tiempo resultaría un ejercicio sumamente fructífero, pero excede los límites de esta investigación.

plicativas del cambio. En efecto, el movimiento parece guardar una relación especial con el predicamento de relación y los de acción y pasión. Podría parecer que, al tratarse de una explicación de la realidad del movimiento desde unas determinadas categorías, se hiciera infructuoso el intento –realizado al ponerse en el horizonte del acto y la potencia– de trascender el ámbito de los predicamentos.

Aristóteles se fija especialmente en la categoria de relación, puesto que el movimiento parece pertenecer a ella:

> En cuanto a las que son relativas a algo, se dicen según el exceso y el defecto, o según lo activo y lo pasivo, o en general, según su capacidad de mover o de ser movidas; porque lo que puede mover, puede mover con respecto a lo que puede ser movido, y lo que puede ser movido, puede ser movido con respecto a lo que puede mover[74].

Lo que puede ser movido mantiene una relación mutua respecto a lo que puede mover, como se relacionan lo activo y lo pasivo. El movimiento guarda una especial conexión con el accidente relación, que se funda, para lo que nos ocupa, en la acción y la pasión. Ahora bien, que el movimiento pueda ser entendido según la acción y la pasión, no significa que pueda ser reducido a dichas categorías, ni a la categoría de relación. Ninguna de ellas se define como *entelécheia.* Es decir, el movimiento no puede ser postulado como uno más entre los categoremas: como uno de los modos en que se dice ser dentro del esquema categorial, menos aún desde las *Categorías*.

Puede decirse, en primer término, que el Estagirita apunta la esencial vinculación que el movimiento guarda con la relación en su forma de acción y pasión, no en cuanto una de las categorías donde acontece el movimiento, sino más bien, como descriptores generales de cualquier tipo de cambio. Parece ser que para explicar el movimiento hay que acudir a las relaciones causales entre un agente y un paciente[75]. Sin embargo, el contexto en el que se plantea la cuestión y, más aún, la respuesta que se da en términos de cierto tipo de identidad entre acción y pasión permite afirmar que Aristóteles señala una relación inversa: acción y pasión no son tér-

74. *Phys*. III, 1, 200b28-32. He querido mantener la cacofonía en la traducción, presente en el texto griego, en aras de una mayor claridad.

75. A sabiendas de que no es la mejor traducción posible, voy a usar los términos clásicos agente y paciente.

minos más básicos a los que se pueda reducir el movimiento, sino que son el mismo movimiento visto desde diferentes perspectivas.

La comprensión aristotélica del movimiento según los accidentes de acción y pasión ocurre en el contexto de lo que Aristóteles llama una aporía lógica, es decir, una dificultad concerniente a las expresiones. Parece ser que no es posible considerar los actos del agente y del paciente como diferentes, pero tampoco como idénticos. ¿Acción y pasión (a) son lo mismo que el movimiento o (b) son algo distinto del movimiento? ¿Si (b) son distintos del movimiento, (b1) están en el paciente ambos, o (b2) uno en el agente y otro en el paciente? ¿Si (a) son lo mismo, cómo es posible que el mismo acto lo sea de cosas diversas? ¿No sería lo mismo que decir que es igual enseñar que aprender, el conocimiento del que enseña que la doctrina del que aprende? ¿No obligaría ello a decir que el que enseña aprende y todo agente padece? ¡¿Qué pasaría entonces con nuestro lenguaje?!

Es interesante notar que Aristóteles aclara desde el comienzo que se trata de una dificultad lógica[76], y ello por varios motivos. Se trata de una dificultad de carácter dialéctico, y por tanto, no se articula sobre argumentos propios de alguna ciencia particular, sino sobre la diferencia de índole verbal entre acción y pasión[77]. Que se trata de una aporía dialéctica implica, en un primer nivel, que es posible argumentar en ambos sentidos, y que, como mostró Simplicio, el Estagirita no refuta todas las opiniones, sino aquellas que están en contradicción con su tesis[78]. En un segundo nivel, puede decirse que el hecho de que las dificultades conciernan al *lógos*, implica que los detalles de la discusión no presuponen la definición dada anteriormente en términos de acto y potencia, aunque hay un intento al final de conciliar ambas posturas. Pero en un nivel ulterior, queda de manifiesto que el lenguaje y su función diferenciadora, y con ello las categorías como primer nivel de diferenciación del ente, se enraízan en el movimiento.

El problema se plantea en los siguientes términos: tanto agente (*tó poietikón*) como paciente (*tó pathētikón*) tienen una operación (*enérgeia*)

76. Una implicación de llamarla una aporía lógica (*logikē*) es que no afecta la definición de movimiento dada anteriormente. Cfr. E. HUSSEY, *Aristotle's Physics: Books III and IV*, p. 67. Para el significado de *logikē* cfr. *De Gen. Anim*. 747b28ss.

77. Cfr. ROSS, *Aristotle's Physics,* p. 540. Cfr. SIMPLICIO, *In Phys.,* 440-1. Según Simplicio, un argumento es lógico si proviene de opiniones aceptadas, o si su plausibilidad viene de las palabras y no de los hechos, o aquello que es más general y no relevante para el tema.

78. SIMPLICIO, *In Phys*. 445,9-11.

propia, con sus respectivos actos[79] y productos. Ambas operaciones pueden ser consideradas como movimiento. Visto desde la perspectiva del agente y del paciente (de quien tiene la potencia activa y quien tiene la potencia pasiva), la acción del primero es la producción y la del segundo la pasión. Nuestra comprensión ordinaria del fenómeno tiende a ver aquí que se trata de dos actos distintos, lo cual amenazaría la unidad de la explicación que ha dado de movimiento[80].

Sin embargo, hay razones en contra tanto de que esos movimientos sean diferentes, como en contra de que sean el mismo[81]. Aristóteles desarrolla ambas posiciones y explica por qué las consecuencias de la argumentación son imposibles. En primer lugar, muestra cómo es imposible decir que los actos de agente y paciente sean distintos. Esto está unido a la cuestión de la localización del movimiento y, más en concreto, a la localización del acto del agente. Si cada acto está en la cosa correspondiente y la acción en el agente, entonces el movimiento estará en el motor: pero eso implica que todo motor al actuar como tal se mueve, lo que de hecho es falso; y que en una misma cosa hay dos movimientos distintos. Sin embargo, las objeciones en este caso son vagas, porque Aristóteles mantiene de hecho una posición de ese tipo.

La postura aristotélica de asumir la identidad de los actos del agente y del paciente no está libre de dificultades: supone anular la diferencia entre los actos correspondientes a cosas que se suponen distintas en especie y la identificación de las formas de acción y pasión en un determinado proceso: enseñar y aprender. Esto último implica que lo que está realizando una acción, la padezca al mismo tiempo. El problema es de nuevo el lenguaje: porque si hacemos esa identificación, las distinciones que el lenguaje establece quedan sin sustento real.

Aristóteles no considera todas las dificultades planteadas inicialmente; sólo da solución a aquellas que amenazan lo que él considera la posición verdadera. Según Aristóteles, los actos del agente y del paciente poseen una identidad real y una diversidad lógica.

79. Es interesante notar que la pasión aparece aquí caracterizada como un acto. El término que utiliza Aristóteles es *páthēsis*, que sólo vuelve aparecer en *De An*. III, 2, 426a10 para referirse al acto del objeto sensible en cuanto tal.

80. Cfr. *Phys*. III, 3, 202b10-22. A. Vigo hace notar que esta última premisa no recibe aquí fundamentación, siendo que es la que requeriría de mayores precisiones. Cfr. A. VIGO, *Física: libros III-IV,* p. 123.

81. Cfr. *Phys*. III, 3, 202a22-25.

A la potencia activa parece corresponderle como acto la acción, mientras que a la potencia pasiva le corresponde la pasión. Sin embargo, ambas se identifican con el movimiento. El Estagirita acepta que tanto agente como paciente tienen alguna operación, y que en ambos casos se trata de cambios. Sin embargo, la operación del agente exige el paciente y está necesariamente dirigida a él[82]. No se trata de operaciones simétricas, de manera que así como decimos que el cambio del paciente está en el paciente, no podemos decir que el cambio del agente está en el agente. Acción y pasión no son movimiento de la misma manera, sino que más bien son un único movimiento, descrito desde dos puntos de vista.

En algunos contextos, se tiende a identificar la potencia activa con la actualidad –entendida como efectividad–, de tal manera que la potencia queda asimilada a la pura pasividad. Pero lo que Aristóteles parece dar a entender no es eso. Capacidad de hacer y de padecer son ambas potencias, distintas conceptualmente entre sí y distintas del acto.

De hecho, en su tratamiento explícito de las diferentes potencias en *Metafísica* Θ, Aristóteles distingue dos sentidos de potencia en relación con el significado ordinario del término, que se aclaran en conexión con él, y que a la postre aclaran el primer sentido. Por una parte, la *dúnamis toũ patheĩn*[83], *dúnamis* de padecer –para padecer–, que es el principio para ser cambiado por otro o en cuanto que otro[84] y, por otra, *la héxis apatheías*, disposición que hace a algo impasible –inmune– de modo que resista el cambio a peor o a la destrucción. La *dúnamis* según el movimiento está referida al hacer y al padecer. Respecto a la *dúnamis toũ patheĩn* o *paschetī,* la *dúnamis* primera comparece como una *dúnamis toũ poieĩn*[85].

82. Cfr. *Phys*. III, 3, 202b6-8.

83. Es interesante que se utilice el infinitivo aoristo y no sin más *páscein*. Por esto, podría pensarse en traducir como "ocurrir el padecer", para no perder la cualidad de puntualidad propia del tema de aoristo. La potencia no es sin más de padecer, sino de padecer puntualmente, aquí y ahora.

84. *Metaph*. Θ, 1, 1046a11-12.

85. Platón habla de una *dúnamis toũ poieĩn kaì paschetī.* Cfr. *Sofista* 248c8. La primera vez que aparece este giro en Aristóteles es en *Top*. V, 9, 139a4 y VI, 7, 146 a23.

Sólo en relación a un hacer, puede entenderse una potencia para padecer[86]. Para el Estagirita, *dúnamis* de hacer y de padecer son la misma[87].

Así cómo en *Metafísica* Θ se pasa de la *dúnamis* de hacer y padecer a otro sentido propiamente metafísico, puede decirse que una transición similar parece entreverse en la *Física*. Aquí, se pasa desde la consideración –más cercana al pensamiento común– que explica el movimiento como acción y pasión, a esa otra comprensión del movimiento en términos de acto y potencia, es decir, en términos metafísicos.

El paso en cuestión se da con la constatación de que no se trata de dos movimientos, sino de uno mismo. Frente a esta postura, Aristóteles muestra tres dificultades: 1) ¿cómo es posible que el acto de una cosa se encuentre en otra diferente[88]?; 2) ¿cómo es posible que un acto lo sea de cosas diversas[89]? y 3) si acción y pasión son lo mismo, entonces ¿experimenta el agente el movimiento que provoca en el paciente? La solución que el Estagirita da a estas dificultades, argumentando a partir de un tipo especial de identidad, constituye propiamente su postura.

Aristóteles responde a la primera objeción diciendo que no es absurdo que –para unas determinadas formas de acto– el acto de una cosa esté en otra, sin dejar por ello de ser el acto de la primera. El ejemplo utilizado es el de la enseñanza (*dídaxis*): la enseñanza es el acto de aquello que puede enseñar (*toū didaskalikoū*), y aunque se da en algo distinto (*én tini*) supone siempre el agente del que es acto y sin el cual no puede darse. Es el acto de éste sobre otra cosa (*en tōide*)[90].

En esta argumentación, se afirman dos cosas como momentos constitutivos de la estructura del acto del agente en cuanto tal: su dependencia del agente (es el acto *del* agente) y la referencia al paciente. La acción de enseñar no se queda nunca en el agente, sino que se ejecuta en el paciente, sin dejar de ser acto del que enseña. Se trata de una propiedad de todas las acciones transitivas, que recaen sobre otra cosa distinta. Esta diferencia

86. Aristóteles introduce también la idea de que estas potencias (de hacer o padecer) se pueden decir sin más, o también de hacer o padecer algo adecuadamente (*ē toū kalōs*). Esta referencia a la belleza de la acción y de la pasión, no es gratuita: la referencia al *télos* resulta de suma importancia, porque permite mostrar cómo la potencia dice relación al acto que, en cuanto tal, es fin.

87. Cfr. *Metaph*. Θ, 1, 1046a19-29.

88. Cfr. *Phys*. III, 3, 202a31-34.

89. Cfr. *Phys*. III, 3, 202a36-b2.

90. Cfr. *Phys*. III, 3, 202b5-8.

está implícita en la estructura gramatical y constituyen un elemento básico de la experiencia inmediata.

En cuanto a la ubicación del movimiento, surge la siguiente dificultad, ya anunciada desde el principio. Si se afirma que acción y pasión son un mismo movimiento y, por tanto, están en el paciente, parece seguirse el absurdo de que el acto propio del agente pueda estar en el paciente, de manera que el acto de alguna cosa no esté en aquello de lo cual es acto. En su aparecer fenomenológico, el cambio tiene tanto un carácter transitivo como una índole intransitiva. Visto desde la perspectiva del paciente, parece no haber ninguna duda de que el cambio acontece en él. En el caso del agente, podría parecer que también su acto debe residir en él; sin embargo, el cambio tiene un carácter transitivo, una direccionalidad hacia el paciente, que parece exigir su ubicación en el paciente. Es decir, el movimiento está en el paciente, pero se da de modo doble en él, de modo que según esa dualidad se llama acción y pasión.

La cuestión relativa a la localización del movimiento depende también de dicha disyuntiva. El acto pertenece al móvil y al motor, porque hay un único acto para ambos[91]. Sin embargo, el lugar del movimiento es propiamente el móvil. Respecto a esto, Aristóteles aclara: "no tiene por qué ser absurdo que el acto de una determinada cosa esté en otra distinta"[92] y, con esto, no es absurdo que el movimiento, aun siendo el acto del motor, esté en el móvil.

De acuerdo con la segunda objeción, parece imposible identificar acción y pasión porque ello implica que un único y mismo acto pertenezca a dos cosas distintas. Según Aristóteles, dicha identidad resultaría imposible si se tratara de una identidad lógica o en el ser, pero esa no es la identidad a la que él se refiere, sino a una de otro tipo:

> Nada impide tampoco que uno y el mismo acto pertenezca a dos cosas <distintas>, aunque no en el sentido de aquello que es lo mismo en su ser (*tōi eīnai autó*), sino en el modo de la relación que lo que es en potencia mantiene respecto de lo que es en acto (*hōs hupárchei tò dunámei òn pròs tò energoūn*)[93].

91. Cfr. *Phys*. III, 3, 202a15ss.
92. *Phys*. III, 3, 202a5-6.
93. *Phys*. III, 3, 202b8-10.

De ese modo, puede decirse que el acto propio del movimiento pertenece tanto al agente como al paciente. La consideración de los fenómenos parece exigir, a la vez, algún tipo de distinción, pero también parece otorgarles cierto tipo de identidad. La solución de Aristóteles consiste en decir que, mientras la actualidad de motor y de móvil es una sola cosa, sus *lógoi* no son uno.

En otro lugar se ha dicho que se trata de una identidad numérica y de una diferencia lógica[94], y aquí se dice que es la relación existente entre lo que es en potencia y lo que es en acto. No hay contradicción entre estas dos explicaciones, puesto que, como se mostraba en el epígrafe anterior respecto del ejemplo del color y lo visible, la relación entre acto y potencia puede ser considerada como un ejemplo de identidad numérica y alteridad lógica. Ross, siguiendo a los comentaristas griegos, ve aquí una alusión a la unidad real o de sustrato, como opuesta a la unidad en la definición. Se trata de un uso de 'es' que no implica identidad absoluta. Según el mismo Estagirita, no es necesario que todos los atributos que se predican de uno de los miembros de la identidad se prediquen del otro[95].

Aristóteles discute a fondo la dificultad y, argumentando a partir de la diferencia entre identidad numérica e identidad lógica, concluye que se trata de una misma operación: la *enérgeia* propia de lo activo y lo pasivo es una y la misma, es decir, el movimiento. Se trata, sin embargo, y éste es el matiz que permite acceder a la conclusión, de una identidad numérica (*son* lo mismo), pero no en la definición.

Aristóteles determina esta última como identidad en sentido estricto (*kuríōs*)[96], como aquella en la cual los términos coinciden según el enunciado, que expresa la esencia (*tò tí ēn eīnai*); y como identidad en el ser (*tò eīnai tò auto*), en este caso, como identidad en el ser de algo, es decir, de nuevo como definición. La consecuencia más importante de este tipo de identidad es que implica la identidad de la totalidad de los atributos de las cosas en cuestión.

Ahora bien, según el Estagirita, no toda forma de identidad necesita satisfacer este requisito. Cabe otro tipo de identidad que no es la propia de la sinonimia, es decir, de dos palabras para un mismo concepto[97]. La iden-

94. *Phys*. III, 3, 202b5.
95. Cfr. *Phys*. III, 3, 202b15-16.
96. Cfr. *Phys*. III, 3, 202b12-22.
97. Aristóteles dice que no es el caso de *lōpion kaì himátion*, ejemplo típico de sinonimia.

tidad que establece Aristóteles es la de unidad real o de sustrato (*en tōi hupokeiménoi*), que en este caso implica diversidad lógica o conceptual (*katà tòn lógon*)[98]. Una y la misma cosa puede ser definida de diversos modos. Aristóteles pone dos ejemplos: el intervalo entre dos puntos (A-B ó B-A) es uno y el mismo, pero se define de modo diverso según se refiere a 'A' o a 'B'. El segundo ejemplo que Aristóteles utiliza para ilustrar esta identidad es el de ascenso y descenso a través de un trayecto: el camino que va de Tebas a Atenas es el mismo trayecto, pero puede ser descrito de dos modos diversos, como ascenso o como descenso. No se trata en estos casos de una identidad en sentido propio. Se habla de identidad porque dos determinaciones lógicas distintas se aplican ambas a una única y misma cosa. Dicha identidad no es suficiente para anular la diferencia lógica.

La tercera dificultad – según la cual la identidad de acción y pasión sería imposible por implicar que el agente, en cuanto tal, debería a la vez experimentar el movimiento que provoca en el paciente– se diluye al mostrar cómo de la identificación de los actos de agente y paciente sólo se sigue este absurdo si se entiende la identidad como identidad lógica, mas no en este sentido débil de identidad.

Aristóteles aplica este tipo de identidad al caso del motor y lo movido. La actualidad del motor no es algo diferente de la del móvil, sino que se trata del mismo movimiento, tanto en el caso de la actualidad del móvil como la del motor. El motor sólo puede actualizar su capacidad de mover, actualizando la capacidad del móvil de moverse[99]. El motor dice referencia siempre a un móvil. Sin embargo, no es lo mismo mover y ser movido, sino que se trata de actividades conceptualmente distintas[100]. La diferencia entre acción y pasión es una diferencia formal o de razón.

El movimiento es uno según la cosa, pero dos según el *lógos*. Eso significa que son lo mismo, pero no como aquellas cosas cuya razón es una, sino como aquellas que son idénticas en el sujeto. ¿Que significa eso? Significa que el movimiento es el acto tanto del agente como del paciente.

En el caso del ejemplo de la enseñanza y la doctrina, vale la pena fijarse en que tanto el término erudición como el de doctrina designan realidades abstractas. La distinción entre enseñanza y doctrina es una dis-

98. SIMPLICIO, *In Phys.,* 439. W. D. ROSS, *Aristotle's Physics,* p. 540. Para los significados de identidad, cfr. *Metaph*. Δ 6, 1015b34ss y Δ, 9, 1018a4ss.

99. Cfr. *Phys.* III, 3, 202a16-18.

100. Cfr. *Phys.* III, 3, 202a36-b5, b10-22.

tinción introducida *a posteriori*, en nuestra racionalización del fenómeno, que no está propiamente presente en el movimiento. El movimiento, en cambio, no se conoce él mismo por abstracción. Como el ser, el movimiento no se conoce abstrayendo.

Como dice el Estagirita, en sentido propio (aquí, lógico), no son lo mismo enseñar y aprender, pero en acto sí:

> Para decirlo en términos generales, ni la enseñanza es en sentido propio lo mismo que el aprendizaje, ni la acción que la pasión, sino que <es lo mismo> aquello a lo que ambas cosas pertenecen, esto es, al movimiento[101].

Otra de las consecuencias que se siguen de la identidad numérica es la simultaneidad temporal. Acción y pasión son simultáneas[102]. La identidad numérica también coincide con la identidad temporal.

Después de estas aclaraciones, es posible abordar ahora la cuestión planteada al inicio de este epífrage: el fenómeno real del movimiento da origen a las diferencias categoriales de acción y pasión. No se trata de que el movimiento se explique desde las categorías anteriormente conceptuales de acción y pasión, sino que la acción y pasión se descubren como tales en el movimiento.

Como se ha visto, el movimiento es uno y, por tanto, la realidad es una. Así como la distancia de Tebas a Atenas es la misma en cualquier dirección. Nadie duda de que el camino sea distinto. *Poíēsis* y *páthēsis,* que se distinguen lógicamente, no se distinguen numéricamente. Esta distinción es categorial: una deducción de esas categorías se obtiene en el análisis fenomenológico del movimiento.

En el capítulo anterior, aparecía cómo la consideración del ente móvil da origen a la diferencia básica entre sujeto y predicados. Ahora, en la consideración intensiva del movimiento, aparecen diferenciados otros dos predicamentos en relación directa con el movimiento. De este modo lo ve Tomás de Aquino: "Así pues es claro que, aunque el movimiento sea uno, sin embargo los predicamentos que se consideran en relación al movimiento son dos"[103].

101. *Phys.* III, 3, 202b19-21.
102. *Phys.* III, 1, 201a19ss.
103. T. AQUINO, *In Phys*, III, lect. 7, 222.

De esta suerte, hay que decir que el movimiento no se reduce a los predicamentos de acción y pasión. Dicha reducción presenta dos problemas. En primer término, si acción y pasión son lo mismo que movimiento, entonces no se trataría de dos predicamentos distintos. Pero además, dicha identificación haría problemático el carácter de predicamentos de acción y pasión, porque entonces si el movimiento fuera acción y pasión, no se daría en los demás predicamentos, porque no hay accidente del accidente. Esta dificultad se la plantea ya Tomás de Aquino y la soluciona diciendo que la división del ente en diez predicamentos no es unívoca, sino que se hace según los diversos modos de ser. "Pero los modos de ser son análogos a los modos de predicar"[104].

En esa misma línea, hay que volver a decir que tampoco la potencia se reduce en sentido estricto a potencia de hacer y de padecer. Ese sentido de potencia, que parecía ser el primario, resulta a la postre un sentido derivado. Es interesante hacer notar que este primer sentido de *dúnamis* –relativa al movimiento– queda restringido a los accidentes de acción y pasión. La consideración del movimiento en este punto es todavía categorial, es decir, el movimiento se comprende como cambio hacia lo otro. Movimiento se entiende como acción y pasión, de modo que la *dúnamis* relativa al movimiento es *dúnamis* de actuar y de padecer.

La cuestión de la identidad y diferencia de los tipos de potencia referidos a un sentido primero, tratados al inicio del libro Θ de la *Metafísica*, se aclara en relación a lo que mueve y lo que es movido, a las categorías de acción y pasión. El tratamiento de la *dúnamis* de hacer y padecer dice relación a las categorías de acción y pasión. En ese libro, Aristóteles también se pregunta si la potencia activa y la potencia pasiva son la misma o si no lo son.

Puede decirse que el movimiento puede denominarse como actuar –desde el que mueve– mientras que la actividad de lo movible aparecería como padecer.

Puesto que se trata de una relación, sus términos, como todos los términos relativos, no pueden definirse uno al margen del otro. Aristóteles distingue en *Metafísica* Δ tres modos como se dice relativo: según un número, según la potencia (según lo activo en orden a lo pasivo), según la medida (como lo medible en orden a la medida)[105].

104. T. AQUINO, *In Phys*, III, lect. 7, 222.
105. Cfr. *Metaph.* Δ, 15, 1020b26-1021b11.

En nuestro caso se trata del segundo modo:

> Y las relaciones activas y pasivas se dicen relaciones según la potencia activa y pasiva y los actos de las potencias; por ejemplo, lo que puede calentar es relativo a lo que puede ser calentado porque puede, y a su vez lo que calienta es relativo a lo que es calentado, y lo que corta, relativo a lo que es cortado, como actuantes[106].

El texto habla de dos relaciones. En primer lugar, existe una relación entre la potencia activa (lo que puede calentar) y la potencia pasiva (lo que puede ser calentado). En segundo lugar, hay otra relación entre lo que calienta o corta (en acto) y lo que es calentado o cortado (en acto). Lo que no se desprende del texto es que proceda hablar de relación entre la potencia y el acto.

Además, este modo de predicar la relatividad de las cosas consiste en que "lo que ellas son se expresa por lo que es de otro, y no porque otra cosa sea relativa a ellas"[107]. Es decir, las cosas relativas según la potencia lo son siempre respecto a un acto.

Cabe decir que algo tiene potencia tanto si puede actuar sobre otro, como si tiene la capacidad de ser actuado, de que se actúe sobre él. En este sentido, Aristóteles sostiene que se trata de una misma potencia. Ahora bien, me parece que la explicación aristotélica apunta más allá. En efecto, es uno el movimiento en el que confluyen móvil y motor. Aquí, las *dunámeis* son las mismas. La *dúnamis* del que construye es su capacidad de construir, pero es en la construcción donde esa capacidad se hace una con la capacidad de los ladrillos de ser construidos. Ambas fuerzas se coimplican mutuamente, pero donde realmente son una es en el acto propio de ellas, en el movimiento. Uno y el mismo acto es el aprender para el discípulo que el enseñar del maestro[108]. Para hablar de *dúnamis* se requiere dualidad, multiplicidad. Sólo donde hay diversidad, puede entrar la composición pasión y acción, según la que está definida la *dúnamis,* al menos la *dúnamis* relativa al movimiento. Acción y pasión no pueden estar presentes en el mismo sujeto, bajo el mismo aspecto. Sin embargo, respecto a su acto –es decir el movimiento– son uno.

106. *Metaph.* Δ, 15, 1021a14-19.
107. *Metaph.* Δ, 15, 1021a28-29.
108. Cfr. ROSS, *Aristotle's Metaphysics*, II, p. 241.

La fuerza de la definición de movimiento permanece. El movimiento es la actualización tanto del móvil como del motor. El movimiento es la actualidad de lo potencial: tanto de la potencia activa como de la potencia pasiva, si se quieren acercar los planteamientos: "es la actualidad (*entelécheia*) de lo que es potencialmente agente y paciente en cuanto tal (*hē toū dunámei poihtikoū kaì pathētikoū, hēi toioūton*)"[109]. En un solo acto –el movimiento– son uno las dos potencias. Es decir, que para los efectos de la definición, el *tò dunámei òn* hace referencia tanto al móvil (paciente) como al motor (agente).

La potencia, en este primer sentido, es comprendida desde unas categorías concretas: hacer y padecer. Sin embargo, no parece la única manera de entender la *dúnamis*. Cabría algo así como una significación transcategorial, aplicable por ende a todas las categorías. Ya se ha aludido a que esto lo reconoce Aristóteles en la *Física*:

> Hay por un lado lo que es sólo en actualidad, y por otro, lo que es en potencia y en actualidad; y ello con relación a lo que es un esto, a lo que es tan grande, a lo que es tal, y lo mismo con las demás predicaciones de lo que es[110].

Existir potencial o actualmente puede ser predicado de cada una de las categorías. Por eso el movimiento no puede ser reducido a una de ellas. De aquí que, una vez explicado el movimiento como acto de lo en potencia, quepa también otra lectura: no es que el movimiento sea acción y pasión, sino que acción y pasión son –llegan a ser– sólo en el fenómeno del movimiento[111].

109. *Phys*. III, 3, 202b26-27. Hussey suprime estas líneas, sin razón.

110. *Phys*. III, 3, 200b26.

111. Acción y pasión pretenden aquí explicar el movimiento. Sin embargo, esos mismos accidentes son considerados como relativos según la potencia y el acto, de manera que esta última consideración se impone como más elevada. Cfr. *Metaph*. Δ, 15, 1021a14-19: "Y las relaciones activas y las pasivas se dicen relaciones según la potencia activa y pasiva y los actos de las potencias".

5. EL MOVIMIENTO COMO LA REALIDAD DE LA *PHÚSIS*

En el horizonte del preguntar instaurado por los pensadores presocráticos, son dos las cuestiones que tiene que afrontar Aristóteles en relación con el cambio: explicar cómo es pensable el movimiento y explicar qué es el movimiento. La audacia de Aristóteles está en haber dado al movimiento precisamente un carácter metafísico –de ser–, frente al pensamiento parmenídeo que lo había relegado al mundo de las apariencias. Si el movimiento es la característica más evidente de la realidad, y propiamente en lo que ella consiste, hay que intentar ver qué entiende Aristóteles por movimiento. El movimiento se entiende aquí en sentido amplio, como aquello que afecta a todos los seres.

Según se ha venido diciendo, si bien Aristóteles en algún momento parece entender el movimiento como una sucesión infinita de cambios, no es eso lo que se desprende de los dos lugares donde se 'define' movimiento que he venido comentando. Allí, lo que parece decirse es que la realidad que en cuanto tal le corresponde a lo que está en potencia –que por lo demás, es todo el mundo sublunar– es precisamente el movimiento.

Aristóteles utiliza una fórmula en la que se dan juntos acto y potencia. Se dan juntos, pero no dejan de distinguirse: tal es el requerimiento del lenguaje. Ambas caracterizaciones del movimiento –acto de lo en potencia, en cuanto tal y *enérgeia atelēs*– suponen que para los seres que existen en potencia, su ser es moverse. Si el acto de los seres sublunares –en cuanto tales, es decir, en cuanto son en potencia– es el movimiento, entonces, si no se mueven, no existen. Su existir es moverse.

Puede afirmarse, por tanto, que el acto de lo físico es el movimiento. Según se ha dicho repetidas veces, no responde al pensamiento aristotélico entender el movimiento como actualización, es decir, como paso de la potencia al acto. Tal consideración confunde las perspectivas macro y micro del movimiento, la consideración lógica y la consideración metafísica. Como bien ha visto Aubenque, "sería usar las nociones de acto y potencia de manera extrínseca por relación al movimiento, como si la potencia y el acto fuesen los términos entre los cuales se mueve el movimiento, y no determinaciones del movimiento mismo"[112].

El movimiento no es actualización, sino acto de la potencia: es decir, es la consideración actual de la potencia y a la vez, la consideración poten-

112. AUBENQUE, *El problema del ser*, p. 433.

cial del acto. Si se quiere: la potencia en cuanto es acto. "La experiencia del movimiento es la experiencia fundamental en que la potencia se nos revela como acto, pero un acto siempre inacabado, pues su acabamiento significaría supresión"[113].

Si ser en acto se identifica con existir[114], entonces lo que se dice en la definición de movimiento es que el movimiento es el acto según el que existen las cosas que están en potencia.

A aquello que no es, no se le atribuye movimiento. El movimiento es un acto, de tal manera que lo que no es, no es acto. Se dice que lo que no es, de alguna manera es, en potencia, pero no en acto. A lo que es sólo en potencia no se le atribuye la existencia. Para existir, es preciso existir en acto, de tal modo que parece desprenderse del texto que existir y estar en acto son lo mismo. Todo lo que es, es en acto. Y a esto hay que añadir que "si bien uno (*hén*) y ser (*eínai*) se dicen en múltiples sentidos, el acto (*entelécheia*) lo es en el sentido más primordial"[115]. El sentido principal del ser es el acto.

En el movimiento aparece de un modo claro que acto y potencia no son contrarios. En el movimiento, la potencia no es disyuntiva respecto al acto. Es preciso tomarse en serio la definición aristotélica y llevarla a sus últimas consecuencias. Si se ya dicho que *entelécheia* en el texto no puede entenderse como actualización, sino propiamente como acto, entonces la realidad (la existencia) de la potencia es el movimiento. Es en el movimiento donde se descubre la potencia porque él es precisamente el que la hace ser.

Si al principio se dijo que potencia y movimiento había que comprenderlos mutuamente, en este punto hay que decir que la cuestión no es de explicación mutua, sino que precisamente el movimiento aparece como la explicación de la potencia. En cierta medida, no sabemos lo que algo es mientras no se mueva: el movimiento revela la naturaleza.

Aristóteles define lo real por el movimiento:

> Esto es lo que hallamos en los productos de arte: lo caliente y lo frío pueden hacer que el metal sea suave y fuerte, pero lo que hace una espada es el movimiento de las herramientas empleadas, que

113. *Ibid*., p. 434.
114. Cfr. *Metaph*. Θ, 4, 1047a30-b2.
115. *De An*. II, 1, 412 b 8-9.

> contiene (el movimiento) el principio del arte. Pues el arte es el punto de partida y la forma del producto; sólo que existe en algo distinto, mientras que el movimiento de la *phúsis* existe en el mismo producto, que proviene de otra naturaleza que tiene la forma en actualidad[116].

Esta relación entre estos dos tipos de acto –forma y movimiento– aparece más neta en los escritos psicológicos de Aristóteles, como se podrá ver en los siguientes capítulos.

116. *De Gen. Anim*. II, 1, 734b36-735a3.

CAPÍTULO IV
MOVIMIENTO E HILEMORFISMO. UNA PRIMERA APROXIMACIÓN

1. PERSISTENCIA Y VARIACIÓN: LOS PRINCIPIOS DEL ENTE MÓVIL RECONSIDERADOS

En los capítulos anteriores, se ha afirmado el carácter primordial que tiene el movimiento en la explicación de la realidad física, esto es, en la definición de los seres físicos. Para el proyecto aristotélico, parece clara la necesidad de afirmar de algún modo la continuidad en los procesos naturales, que permita sentar las bases que hagan posible la ciencia física. En efecto, sin un cierto factor de identidad no se ve claro cómo pueda haber conocimiento y, por tanto, ciencia.

El movimiento hace referencia a los cambios que sufre una sustancia individual que mantiene su identidad a lo largo del proceso; el movimiento sólo es posible mientras se pueda dar cuenta de algún factor de persistencia. Para el Estagirita, ni los cambios instantáneos ni tampoco los "cambios sustanciales" pueden considerarse propiamente movimiento[1], porque, en estos casos, no es posible afirmar que el objeto en cuestión mantenga su identidad a lo largo del proceso. De esta manera se establece un nexo entre

1. Cfr. la distinción terminológica entre movimiento y cambio en *Phys.* V, 1, 224a34-b5, expuesta en el capítulo segundo.

el movimiento y la identidad. Ahora bien, ¿qué principio puede señalarse como responsable de dicha identidad?

En la exposición del primer libro de la *Física*, el garante de la identidad del móvil a lo largo del proceso es llamado *hupokeímenon* y es equiparado con la materia. Conviene recordar que en ese lugar el Estagirita se preguntaba por los principios del cambio y concluía que ellos eran el sujeto, la forma y la privación; estos principios dan cuenta de la posibilidad misma del cambio. El punto crucial de la exposición aristotélica lo constituye, a mi juicio, la "deducción" de la necesidad del sujeto del cambio, es decir, de algo que permanezca a lo largo del proceso. Como se explicaba anteriormente, esta deducción se basa fundamentalmente en el análisis de los modos como hablamos acerca de los cambios. Puede decirse que toda la atención está centrada en el sujeto, que subsiste a lo largo del cambio al igual que de la predicación. No hay que olvidar que *hupokeímenon* es tanto sujeto del cambio como sujeto de la predicación. Pues bien, en aquel texto del principio de la *Física*, dicho sujeto es identificado con la materia[2]. Es decir, la materia se constituye como la responsable de la persistencia temporal, necesaria para poder afirmar el movimiento.

De acuerdo con esto, puede decirse que los otros dos principios del cambio –forma y privación– juegan un papel subsidiario en la exposición de *Física* I. Ello no implica que no sean importantes. Se trata de los elementos que introducen la sucesividad y la diferencia en el proceso, pero cuya misma posibilidad de existencia viene dada por la subsistencia del sujeto. En la medida en que la privación es el contrario de la forma, puede decirse que ella es también formal. Por eso, Aristóteles afirma que los principios del cambio en cierta medida son tres (sujeto, forma y privación) y, desde otra consideración, son dos (sujeto y forma). En definitiva, la privación y la forma representan fundamentalmente el papel de los atributos que se suceden en la predicación.

Los atributos se suceden reemplazándose uno al otro. En sentido estricto, no puede afirmarse que ellos mismos cambien, sino que se suceden y se substituyen, apareciendo y desapareciendo. De esta manera, no se trata propiamente de principios que acompañen al cambio –que estén presentes a lo largo de él– sino que, más bien, se dan en los límites del proceso: al principio y al final (como término, no estrictamente como fin).

2. *Phys.* I, 9, 192a31.

Esto es expresado en el texto aristotélico diciendo que constituyen los términos *a quo* (*tó ex hoū*) y *ad quem* (*tó eis hó*) del cambio[3].

En cuanto que la forma es límite del movimiento, aparece considerada como producto suyo. No es despreciable el hecho de que la deducción de estos principios del cambio se haga en el contexto del análisis lingüístico del modo como nos referimos a los procesos técnicos. Ciertamente, el producto perseguido en la producción técnica guía y determina el sentido del movimiento que es la propia producción. En esa medida, el fin de la producción es también *archē* (principio que guía).

Sin embargo, según anota el mismo Aristóteles[4], el movimiento deja de ser tal en cuanto alcanza su término –es decir, la forma–, de tal modo que su existencia sólo es posible mientras no se posea la forma final. Con ello, movimiento y forma final aparecen como realidades excluyentes. Desde esta perspectiva, podría parecer que la forma es una realidad ajena al movimiento[5]. En cierta medida, puede decirse que el movimiento se refiere a la forma como a su fin, pero en cuanto que éste es aquí entendido como límite[6], ambas realidades –forma y movimiento– no pueden coexistir. Respecto del movimiento, esta forma perfecta (en terminología medieval, mas no aristotélica) es una abstracción. En realidad nunca se alcanza propiamente, salvo en la abstracción elaborada por el entendimiento. En el mundo físico, lo que existen son móviles sujetos a diversos procesos. Esto es así también en el caso de los artefactos. Por ejemplo, si bien la casa es el fin de la construcción, incluso antes de ser propiamente casa (y que con ello haya llegado la construcción a su término), ya ha comenzado su deterioro, que es otro movimiento.

En el orden real, y en alguna medida, parece que puede hablarse de cierta prioridad del sujeto móvil sobre la forma, puesto que la persistencia no viene garantizada por ésta sino por la subsistencia de aquél y, en definitiva, la existencia corresponde al sujeto en sentido estricto. Los cambios a los que éste se ve sometido aparecen como una sucesión de for-

3. Propiamente, los términos *a quo* y *ad quem* del cambio son el compuesto de sujeto y atributo negativo y de sujeto y atributo positivo en el otro caso.

4. Cfr. por ejemplo *Metaph.* Θ, 6, 1048b30-32.

5. Cfr. *Metaph.* Θ, 8, 1050b24-28. Jesús de Garay ha planteado este problema desde la incompatibilidad del principio de no-contradicción con el movimiento, que implica en sí mismo la potencia de contradicción. Cfr. J. GARAY, "La identidad del acto, según Aristóteles", *Anuario Filosófico*, XVIII, Pamplona, 1985, especialmente pp. 67-86.

6. En el movimiento continuo, el término y 'aquello para lo cual' es lo mismo.

mas, con lo cual resulta acertado describir el movimiento como variación formal, esto es, como transformación[7].

Ahora bien, la posibilidad de la ciencia natural exige la necesidad de algún factor estable de determinación que permita el conocimiento[8]. Es decir, la misma posibilidad del conocimiento y del lenguaje parece sentar la exigencia de la fijación de la forma, de manera que haya significados únicos y no se produzca un caos lingüístico. Como dice el Estagirita, "no es posible que el ser (*eīnai*) del hombre signifique lo mismo que el ser del no-hombre"[9]. La materia no puede cumplir ese papel, puesto que ella es esencialmente indeterminación. En este sentido, han de ser las formas las que permitan el conocimiento. Con ello, la forma implica inmovilidad.

Todo esto plantea ciertas cuestiones que resultan, cuando menos, problemáticas. ¿Corresponde esta fijación de la forma propiamente a lo real? ¿O acaso la identidad es sólo una propiedad puesta por el pensamiento? Esto último implicaría serias dificultades para poder hablar de una ciencia *de lo* físico. En definitiva, ¿cómo compaginar la inmutabilidad del pensamiento –de la forma– con el carácter móvil de la realidad? Parece que la continuidad en el orden de la naturaleza viene dada por un factor ajeno (la materia) al que permite hablar de identidad en el orden del conocimiento (la forma).

A mi juicio, se imponen tres consideraciones. En primer término, y sin salir del ámbito de *Física* I, es menester distinguir la inmovilidad (que en *Física* I se atribuye a la forma) de la persistencia en el tiempo físico –que como tal no implica de suyo inmovilidad y es la característica principal del sujeto–. La inmutabilidad de la forma se refiere en sentido estricto a la fijación de la forma abstracta, tal como se presenta en el conocimiento y en el lenguaje. La persistencia en el tiempo obedece, más bien, a la consideración, desde la óptica temporal, de la continuidad (el carácter de *sunechés*), que es el término en el que el Estagirita cifra fundamentalmente la unidad en el movimiento[10].

7. Todo movimiento implica algún tipo de formalización, puesto que mover, en este sentido, es trasmitir una forma. Cfr. *Phys.* III, 2, 202a9 y ss. y también VIII, 5, 257b9-10.

8. La necesidad de la fijación de los significados fue sentada en el primer capítulo de esta tesis, en vistas a la posibilidad del conocimiento.

9. *Metaph.* Γ, 4, 1006b13-14. Cfr. Phys. I, 2, 185b20-25.

10. En la consideración aristotélica del movimiento la continuidad es un elemento fundamental. Cfr. W. WIELAND, *Die aristotelische Physik,* pp. 278-316.

Ahora bien, es preciso tener en cuenta que no es el único tipo de unidad que Aristóteles atribuye a los objetos naturales. En *Física* V, se señala que la unidad del movimiento le viene dada por su fin[11]. En este caso, sin embargo, si el fin se entiende exclusivamente como término, la unidad aparece como algo externo al movimiento, precisamente en cuanto éste no posee su fin. Queda la posibilidad, no obstante, de entender el fin en conjunción con la forma, tal como hace el Estagirita en este segundo libro de la *Física*. Por lo demás, en los lugares en los que se menciona la continuidad como factor de unidad[12], se señala junto a ella a la forma también como criterio de unidad, y no al margen del movimiento. Puede decirse que hay relación entre esos dos criterios de unidad (continuidad y forma), sólo si la forma puede variar y así permanecer a lo largo del tiempo, esto es, si puede ser considerada como sujeto. Esta cuestión se abordará en el siguiente capítulo.

En segundo término, cabe decir que el problema surge al identificar el sujeto (como factor de continuidad y persistencia) con la materia. Sin embargo, la materia, en cuanto que es indeterminada, no tiene en sí misma capacidad de permanecer (como indeterminada, no tiene ninguna capacidad). Para que un movimiento sea uno y sea *éste* en concreto y no cualquier otro, tiene que haber un principio que regule las etapas de un mismo movimiento. La persistencia del sujeto puede en cierta medida dar cuenta de la continuidad del proceso, pero en cuanto que ese sujeto se entiende como materia y, por tanto, como indeterminación, no aparece claro cómo es posible explicar que el movimiento se module de una determinada manera y por consiguiente pueda hablarse de cierta direccionalidad en él.

Con ello damos paso a la tercera consideración. En la explicación de los principios del cambio que Aristóteles hace en *Física* I, 5-7, la cuestión abordada es la permanencia y la sucesión, que en la predicación aparecen respectivamente como sujeto y atributos. El *hupokeímenon* es el factor que responde por la identidad y la permanencia de aquello de lo cual se predica el movimiento, y gracias a él, la multiplicidad introducida por las diversas determinaciones recibe una cierta unidad. Así, Aristóteles puede llamar a ese sujeto materia y a las diversas determinaciones formas. Ahora bien, eso no implica que ésta sea la última palabra del Estagirita respecto de los conceptos de materia y de forma, centrales en su pensamiento. Aunque en el libro primero se introduzcan estos términos, hay que tener en cuenta dos

11. Cfr. *Phys*. V, 4, 229a25ss.
12. Cfr. *Metaph.* Δ, 6, 1016b11-13 y I, 1, 1052a22-25.

cuestiones. En primer lugar, si se piensa que un referente ontológico del primer libro de la *Física* es el panorama conceptual de las *Categorías*, entonces puede decirse que la materia es otro nombre para la sustancia (de las *Categorías*), y forma y privación son nombres para los accidentes. En segundo lugar, y como ha puesto de manifiesto Wieland, materia y forma son conceptos instrumentales (por lo menos, así es en *Física* I), con lo que varían de significación en diversos contextos[13]. Por lo demás, aunque Aristóteles utiliza estos conceptos tanto en el orden de la predicación como en el de lo físico, no parece claro que haya simetría entre estos dos ámbitos.

Como se sabe, *eīdos* tiene en el lenguaje del Estagirita un uso múltiple. Se trata de un término heredado y, en esa medida, cargado de tradición. Es interesante la lección que nos deja este proceder aristotélico, que no desecha una intuición de su maestro ni tampoco el término acuñado, sino que, más bien, al pensarlo desde dentro, lo transforma internamente. En efecto, para el último Platón, el ser no puede ser concebido sin movimiento y sin actividad[14]. También para él se impone la necesidad de establecer algún nexo entre las formas y el movimiento. El Estagirita asume como propio ese problema, aunque su ontología no le permite considerar que el movimiento sea una Idea (al igual que el ser, el movimiento no puede ser un género). Sin embargo, tampoco resulta, a la postre, posible considerar a la forma como ajena al movimiento, según se hace, en cierta medida, en *Física* I. La cuestión podría plantearse así: ¿cómo dinamizar la forma?; lo cual en cierta medida equivaldría a: ¿cómo materializarla? No pasa de ser un experimento mental tomar el *eīdos* platónico y meterlo en la materia, y pensar que con ello hemos apresado algo de la comprensión aristotélica del *eīdos*. La apropiación de este concepto es, en las obras de Aristóteles, mucho más profunda y obedece a la necesidad interna de su propio camino del pensar.

Por todo ello, se impone una reconsideración de la forma y de la materia en la reflexión acerca del movimiento. La forma de *Física* I es la forma pensada –el límite abstracto del proceso–, que excluye de su ámbito al movimiento. Ahora bien, según el Estagirita, "ninguna de las cosas naturales puede prescindir del movimiento en su *lógos*, y siempre implican

13. W. WIELAND, "Das Problem der Prinzipienforschung und die Aristotelische Physik", *Kant Studien*, 52, 1960-61, pp. 206-219 y *Die aristotelische Physik*, pp. 59-69.

14. Cfr. *Sofista* 248e-249b; 254d-255d.

materia"[15]. En una lectura inicial, puede decirse –y no sin razón– que esta frase muestra cómo el movimiento constituye, junto con la materia, una de las peculiaridades que distingue al mundo físico del mundo pensado. Lo pensado es aquello que es privado, precisamente, de su movilidad[16]. Ahora bien, no puede pensarse que el texto atribuya el movimiento a la materia, sino que más bien parece sugerir que el movimiento tiene que incluirse en la definición y, por tanto, en su forma. Esto plantea la cuestión desde otra perspectiva a la que aparece en *Física* I. Según este otro enfoque, la forma es responsable del carácter de continuidad y de persistencia a lo largo del proceso (es decir, le pertenecería en sentido más propio que a la materia el carácter de sujeto) y, además, constituye en sentido estricto el factor explicativo del movimiento.

Propongo ahora considerar desde este enfoque algunos textos del segundo libro de la *Física*, en el que materia y forma juegan un papel fundamental y, dentro de la *Física*, reciben su tratamiento más extenso.

2. La forma como principio interno de movimiento

Si en el primer libro de la *Física* Aristóteles daba por sentado que las cosas físicas están en movimiento (*tà phúsei kinoúmena eīnai*) y se preguntaba por sus principios, en *Física* II el Estagirita aborda directamente la pregunta por esa misma naturaleza que está determinada intrínsecamente por el movimiento. A lo largo de la exposición aristotélica, es preciso no perder de vista esta esencial determinación de los entes naturales –es decir, el carácter móvil de lo real–, que es lo que se constituye en guía de la averiguación de la naturaleza. Esa determinación intrínseca es abordada desde el principio, y en ningún momento se ve sometida a duda, sino que es asumida como el horizonte en el que se instaura la investigación:

> Todos los que son por naturaleza parece que tienen en sí mismo el principio de movimiento y de reposo, en lo que toca al lugar, en lo

15. *Metaph.* E, 1, 1026a2-3. El *lógos* de un ente natural es la forma. Sobre la relación entre *eīdos* y *lógos* cfr. sin ánimo de ser exhaustivo, *Phys.* 193a31, 209a21; *De An*. 403b2, 414a14; *Metaph.* 1035a21, 1044b12, 1069b34. Más lugares en BONITZ, *Index*, 219a50ss.

16. Cfr. *Metaph.* Θ, 3, 1047a33-35.

> que toca al aumento y a la disminución y en lo que toca a la alteración[17].
>
> Naturaleza es un cierto principio y causa del moverse y del permanecer en reposo en aquello en lo cual está presente primariamente, por sí mismo y no por accidente[18].

El Estagirita define la *phúsis* como un principio (*archē*) y una causa (*aitía*) del movimiento y del reposo. El texto presenta, además, dos características que concretan esta definición: a) dicho principio o causa *está en* aquellas cosas que son por naturaleza; b) se especifica que aquello de lo cual la *phúsis* es principio, es del movimiento en sentido estricto, por lo que, al menos de momento, la generación y la corrupción no aparecen consideradas. Aún así, este punto podría ser meramente introductorio. La especificación de "movimiento y reposo" abarca todo el ámbito de la movilidad; el reposo no es lo ajeno al movimiento, sino que dice referencia a él.

Del carácter de principio de la naturaleza se deduce que es un concepto relativo: como se ha repetido, el principio siempre es principio de algo[19]. En este caso, principio de movimiento. De acuerdo con esto, la concepción que se tenga del movimiento determinará a su vez la comprensión que se alcance de la naturaleza.

De a) se desprende que, como principio o causa que *está en* las cosas *por sí mismas y no por accidente*, la *phúsis* no es externa al objeto, sino que se trata de algo inmanente y constitutivo de su realidad. De aquí se sigue una consideración de capital importancia. El movimiento natural que corresponde a cada cosa por sí misma (y no por accidente) no se explica por la acción de algún agente externo ni, en general, por referencia a alguna cosa distinta, sino que se debe a un principio intrínseco que esa misma cosa tiene, y del que, por el momento, no sabemos mucho más. Centrarse en el análisis de las causas agentes que mueven desde fuera[20], supone en el caso de la naturaleza no enfocar adecuadamente el problema, puesto que lo propio de la naturaleza es poseer el principio de movimiento en sí mismo. Esta característica delimita el ámbito de la investigación del

17. *Phys.* II, 1, 192b 12-16.

18. *Phys*. II, 1, 192b 21-22.

19. Cfr. la argumentación de Tomás de Aquino contra quienes han querido hacer de la naturaleza un concepto absoluto. *In Phys*, II, lect. 1, 93.

20. Según algunos autores, ésta es la perspectiva privilegiada en la *Física*. Cfr. M. L. GILL, "Aristotle's Theory of Causal Action in Physics III, 3", *Phronesis* 25, 1980, p. 129-147.

movimiento en este lugar, ya que no se trata de aquello que es movido por otro, sino de aquello que *se mueve*. Según el Estagirita, es la *phúsis* la explicación del crecimiento de una planta y de la nutrición o locomoción de un animal.

Por lo demás, el movimiento natural comparece en los tratados físicos como la forma primaria de movimiento, a partir de la cual encuentran explicación los demás tipos de cambio, tanto los procesos técnicos como también aquellos movimientos que ocurren por fuerza.

Quisiera hacer un par de precisiones en este lugar. En primer lugar, existir 'por naturaleza' o 'a causa de la naturaleza' puede comprenderse en el lenguaje común, como existir por efecto de un principio independiente que es la naturaleza. Sin embargo, no se trata propiamente de ello, sino de un modo de existencia contrapuesto a otros modos de existencia. Los seres que existen 'por naturaleza' se contrastan con los artefactos, cuyo modo de existencia es otro. La segunda anotación se refiere a la identificación latente que se da en la *Física* entre *phúsis* y *ousía*[21]: la sustancia es fundamentalmente la realidad natural.

3. EL CARÁCTER DOBLE DE LA NATURALEZA

Aristóteles distingue dos sentidos en los que se dice naturaleza. Por una parte, la materia, que es el sentido destacado por los antiguos. Junto a él, el Estagirita introduce la forma.

> En un sentido, pues, se llama naturaleza a la materia subyacente primera (*hē prōtē hekástōi hupokeiménē húlē*) para cada una de las cosas que tienen en sí mismas un principio de movimiento y cambio. Pero en otro sentido (es naturaleza) la forma (*morphē*) y la forma específica (*eīdos*) que se ajusta a su definición (*hē morphē kaì tò eīdos tò katà tòn lógon*)[22].

Este carácter doble o dual de la naturaleza es reiterado más adelante: La naturaleza es doble, como forma y como materia (*hē phúsis dichōs, tò*

21. *Phys.* II, 1, 193a9.
22. *Phys.* II, 1, 193a27-30.

te eīdos kaì hē húlē)[23]. Para el Estagirita, la naturaleza es un concepto doble: materia y forma. Sin embargo, a medida que avanza la exposición, aparece claro que Aristóteles pretende mostrar que la forma manifiesta mejor el carácter de la *phúsis*. Aristóteles dice en algunos momentos que hay dos naturalezas, pero se entiende que está hablando de dos sentidos de la naturaleza. Según el Estagirita, sin embargo, la naturaleza no es forma y materia de la misma manera.

De hecho, el filósofo argumenta que la forma es naturaleza en sentido primordial, en clara polémica con el parecer de los pensadores antiguos que ponían la naturaleza en la materia[24]. Conviene detenerse por un momento en la opinión antigua que pone la naturaleza en la materia, no por interés histórico, sino porque en esa exposición se señalan ya algunas características de la concepción aristotélica. Según esta opinión, la *phúsis* es lo primero informe (*arrúthmiston*), es decir, respecto de una cama, la madera o respecto de una estatua, el bronce. Esto primero es descrito como "lo que subyace y permanece continuamente pese a las modificaciones que experimenta (*tēn d' ousían oūsan ekeínēn hē kaì diaménei taūta páschousa sunechōs*)"[25], y más adelante, como "aquello que no está en movimiento por sí mismo (*ou gàr eīnai metabolēn autoīs ex aútōn*)"[26]. Todo lo demás aparece como modificaciones, estados o disposiciones suyas (*tà pathē kaì hèxeis kaì diathéseis*), es decir, como atributos.

Con el rechazo parcial –o si se quiere, la relativización– que el Estagirita hace de esta doctrina, queda también relativizada aquella visión de la sustancia como algo puntual e inmóvil a la que le ocurren accidentalmente propiedades que "llegan a ser y perecen indefinidamente"[27].

El problema de una doctrina de este tipo es que se pone como sustancia primera algo a lo que se le niega precisamente el movimiento. Según ha visto Heidegger, la *phúsis* no puede ser principalmente materia (aquello primero sin determinación), porque dicha concepción olvida que aquello que procede de la *phúsis* –los *phúsei ónta*– es en la movilidad, con

23. Cfr. *Phys*. II, 2, 194a12-13.
24. *Phys*. II, 1, 193a9-28. Esto se argumenta con más detenimiento en *Phys*. II, 8.
25. *Phys*. II, 1, 193a15-16.
26. *Phys*. II, 1, 193a26.
27. *Phys*. II, 1, 193a27.

lo cual el movimiento ha de ser intrínseco a su ser. Para la concepción de la *phúsis* que critica Aristóteles, el movimiento es accidental[28].

Como se verá más adelante, este tema encuentra su mejor aclaración y exposición en *Metafísica* Z. Sin embargo, también en el ámbito del libro II de las *Lecciones de Física* la argumentación más importante es probablemente la demostración de que la naturaleza es forma. El texto[29] ofrece tres argumentos para establecer la prioridad de la forma respecto de la materia y del compuesto. Estos, además de ser argumentos para establecer la prioridad de la forma son, a su vez, sucesivas determinaciones en la comprensión de la forma.

El primer argumento mantiene que sólo por medio de la forma distinguimos qué es algo y con ello, también distinguimos qué es su materia.

> En otro sentido, es la figura y la forma que se ajusta a su definición. Pues lo mismo que se llama "arte" a lo que se ajusta al arte y a lo artificial, así también se llama "naturaleza" a lo que se ajusta a la naturaleza y a lo natural. Y así como en el primer caso no diríamos que algo se ajusta al arte si sólo es una cama en potencia, pero aún no tiene la forma de cama, ni diríamos que es arte, así tampoco en las cosas constituidas por naturaleza. Pues la carne en potencia, o el hueso, ni tienen todavía su propia naturaleza hasta que reciban la forma que se ajusta a la definición con lo cual distinguimos qué cosa es carne o hueso, ni son por naturaleza. Conque, en otro sentido, la naturaleza sería la figura (*morphē*), en cuanto *eīdos* de aquello que tiene dentro de sí mismo el principio de movimiento y que no es separable si no es en virtud de la definición. Lo que se compone de éstos, como el hombre, no son naturaleza, sino por naturaleza[30].

Se comprende la *morphē* como "*eīdos* de aquello que tiene dentro de sí mismo el principio de movimiento y que no es separable si no es en virtud de definición". Es decir, *eīdos* de lo que se mueve por sí mismo.

28. Cfr. M. HEIDEGGER, "Vom Wesen und Begriff der *physis*" en *Wegmarken*, Vitorio Klosterman, Frankfurt a. M., 1967, p. 272. Como dice Tomás de Aquino refiriéndose a este punto, para una concepción de la *phúsis* tal, todas las formas son accidentales. T. AQUINO, *In phys*., II, lect. 2, 97.

29. *Phys.* III, 1, 193a31-b21.

30. *Phys.* III, 1, 193a31-b6.

En este texto, Aristóteles establece la prioridad conceptual de la forma sobre la materia: sólo por la forma sabemos qué es carne y qué es hueso[31].

A modo de corolario, en este argumento se determina que el compuesto no tiene suficientes credenciales para aspirar a ser considerado el sentido primordial de naturaleza. De hecho, el compuesto no es pensado como naturaleza por Aristóteles, sino como algo que es *por* naturaleza: "lo que se compone de éstos <materia y forma>, como el hombre, no son naturaleza, sino por naturaleza"[32].

El segundo argumento establece la prioridad de la forma sobre la materia acudiendo a los conceptos de acto y potencia:

> La *phúsis* es la forma antes que la materia, pues sólo nos referimos a cada cosa cuando existe en actualidad y no cuando está en potencia[33].

Esta argumentación establece más bien una prioridad existencial. Se dice que la forma es acto, y como el acto es anterior a la potencia[34], entonces la forma ha de ser anterior a la materia.

El tercer argumento se refiere a la generación:

> Además, el hombre nace de un hombre, pero una cama no nace de una cama. Pero entonces, si esto es arte, también la forma es naturaleza, pues el hombre se genera a partir del hombre[35].

La génesis es distinta en el caso de los entes naturales que en el de los entes producidos por la técnica. Aquí es la generación la que sirve como criterio para establecer que la forma sea la naturaleza; puesto que la materia no puede dar cuenta de la generación.

Se establece así una relación entre movimiento y forma que luego reaparecerá en el libro III de la *Física*:

31. Esta prioridad conceptual corresponde a la precedencia del acto sobre la potencia en el ámbito del *lógos*: "por ser posible que algo llegue a estar en acto es por lo que está en potencia lo que primeramente está en potencia... de suerte que el concepto y el conocimiento del acto serán necesariamente anteriores al conocimiento de la potencia". *Metaph.* Θ, 8, 1049b13-17.

32. *Phys.* III, 1, 193b5-6. El añadido es mío.

33. *Phys.* III, 1, 193b6-7.

34. Cfr. *Metaph*. Θ, 8, 1049b10 y ss. El acto es anterior a la potencia según el *lógos* y según la *ousía*.

35. *Phys.* III, 1, 193b8-9. Cfr. también *Metaph*. Z, 1032a24-25.

> Por otra parte, lo que mueve siempre llevará una cierta forma –ya sea esto o tal– que es principio del movimiento cuando mueve: así el hombre en actualidad produce un hombre a partir de lo que es hombre en potencia[36].

4. LA NATURALEZA COMO CAMINO

En el argumento del libro II que estamos examinando, Aristóteles acude a una concepción de la naturaleza como génesis:

> La naturaleza entendida como proceso de generación es un camino hacia la naturaleza (*hē phúsis hē legoménē hōs génesis hodos estin eis phúsin*). Pues no es como el proceso de curación; éste se concibe no como un camino hacia el arte de curar, sino hacia la salud, pues el proceso de curación necesariamente viene del arte de curar, no va hacia él. Sin embargo, no es ésta la relación en que naturaleza está con naturaleza; aquello que nace, en tanto que nace, se dirige desde algo hacia algo. Ahora bien, ¿hacia qué nace? No hacia aquello 'desde lo cual', sino 'hacia lo cual'. Por consiguiente, la naturaleza es la forma[37].

En este punto, aparece una idea en principio obvia, pero que resulta de importancia fundamental para entender cómo la *phúsis* es forma. Lo que se da en la génesis, y no en la producción técnica, es un llegar a ser donde no concurre ningún elemento exterior.

El texto presenta una determinación doble de la *phúsis*: por una parte, es principio de movimiento; por otra, es ese mismo movimiento. Ahora bien, en ambos casos se trata de la *phúsis* como forma.

Como en el primer argumento, en este caso también aparece la naturaleza contrapuesta a la técnica, pero no ya como principio, sino como dos tipos distintos de "movimiento", que recuerda la distinción establecida en *Metafísica* Θ, 6, entre *enérgeia* y *kínēsis* en sentido estricto, donde esta última es mejor ejemplificada por los procesos técnicos.

36. *Phys.* III, 2, 202a9.
37. *Phys*. II, 2, 193b11-17.

No se trata, sin embargo, de la contraposición entre algo estático y algo activo, sino entre dos tipos de actividad. En este texto temprano de *Física* II Aristóteles establece una interpretación de la *phúsis* como *génesis*, esto es, como cierto movimiento, pero distinta del movimiento que es camino de algo hacia algo (tal como había sido explicitado en el libro I). El Estagirita determina que la *phúsis* es camino: *hodós*[38]; pero la peculiaridad de este camino es que es camino hacia sí mismo. Por ello, Heidegger puede decir que Aristóteles determina que la *morphē* es la *ousía toū kinouménou kath' hautò*[39].

El movimiento parece que sólo es posible allí donde hay capacidad para lo otro distinto de sí. Sin embargo, Aristóteles señala que eso otro puede ser, en cierta medida, lo mismo que ya se es. Cabe referirse a la naturaleza como proceso allí donde a esa cierta identidad no corresponde una identificación total. En ese sentido, es posible comprender la naturaleza como génesis, es decir, como proceso, como movimiento, aunque se trate de un tipo peculiar de movimiento.

Así, para que la forma pueda ser camino hacia sí misma es preciso que no sea sólo determinación, sino también movimiento: en cuanto que implica referencia a lo otro o, mejor, a sí mismo en cuanto que esa mismidad no es plenamente poseída. En este sentido, la forma no puede ser completa determinación y, a la vez, el carácter indeterminado o atélico del movimiento tampoco puede comprenderse como a-formalidad.

Por naturaleza Aristóteles no entiende sólo lo que tiene en sí mismo el principio de movimiento, sino lo que tiende y alcanza también un cierto fin[40]. La mismidad acontece en la naturaleza como algo a lo que se tiende, no como origen.

38. "La *enérgeia ateles* ya es en sí un estar en camino que, como tal, expone precisamente conforme al camino lo que hay que producir". M. HEIDEGGER, "Vom Wesen und Begriff der physis", p. 291.

39. *Ibid*. p. 295.

40. Cfr *Phys.* II, 8, 199b15-17 y 198b10.

5. TÉCNICA Y NATURALEZA

Al comienzo de *Física* II, el Estagirita definía la naturaleza como un cierto principio o causa del movimiento. Por ello, se plantea después cómo se dice causa la naturaleza. Esta consideración permitirá también una mayor concreción en el planteamiento de la relación entre materia y forma.

Aristóteles distingue cuatro sentidos en los que puede utilizarse el término *aitía*, y parece decir que la naturaleza es causa en todos esos sentidos: a) aquello a partir de lo cual (la materia); b) la forma; c) aquello que pone algo en movimiento (que la tradición llamó causa eficiente); d) aquello en vistas a lo cual se hace ese algo (llamada causa final).

En relación con las cuatro causas, conviene advertir dos cosas. En primer lugar, no puede olvidarse que el horizonte de la investigación sigue siendo el movimiento, y que Aristóteles habla de causas en estricta dependencia de esa realidad[41]. Ahora bien, en cuanto que los ejemplos están tomados de los procesos técnicos –de tal manera que es ése el ámbito de observación de donde inicialmente surge la cuádruple causalidad–, es preciso establecer los límites de la comparación entre la técnica y la naturaleza. Por ello, resulta conveniente analizar algunos textos que permiten determinar si hay o no una analogía estricta entre los procesos naturales y la naturaleza y los procesos técnicos y la técnica.

La segunda cosa a tener en cuenta podría formularse así: la naturaleza –que es principalmente forma, pero también materia– es la que se dice causa según los cuatro sentidos determinados. Es decir, la "forma en la materia" es causa como causa final, motora, formal y material. Ahora bien, aunque las causas aparezcan en primer término como estrategias explicativas, modos como se puede dar cuenta de algo –de lo que algo es y de cómo ha llegado a ser lo que es–, para Aristóteles las causas parecen tener también un carácter real, y así se explica que busque demostrar cómo la naturaleza es causa en todos esos sentidos. La presente argumentación tiende a mostrar que aquello que existe no son propiamente las causas, sino la forma que es causa de diferentes maneras. Es decir, que la forma es el referente real de las causas.

41. Cfr. *Phys.* II, 3, 194b17-24.

Las causas eficiente, formal y final son modelos explicativos para dar cuenta de la forma[42], que es el único principio constitutivo de los entes físicos. A la pregunta ¿qué es la forma? puede responderse según el espíritu aristotélico: las causas en aquellos sentidos en que las hemos distinguido.

En una primera consideración, es posible decir que frente a la forma –y su tríada causal– aparece otro modelo explicativo, que es la referencia a la causa material. La materia, por lo menos en este momento, aparece como lo otro respecto de la forma. En este nivel explicativo, puede decirse que la concepción de la causalidad física es el modo de dar cuenta en el orden gnoseológico de la tesis ontológica de la composición hilemórfica de los entes físicos.

Los argumentos por los que el Estagirita establece que la naturaleza es, en sentido primordial, la forma, al igual que aquellos que establecen de qué modo ésta es causa, se dan en buena medida en el contexto de la analogía de los procesos naturales con los procesos técnicos. Aristóteles utiliza repetidas veces ejemplos tomados de la técnica. Este tema merece cierta atención. En efecto, si no se considera con cuidado esta analogía, es posible que la distinción que se establece en el ámbito de la técnica –entre materia y forma, y entre las cuatro causas– sea trasladada acríticamente a la naturaleza.

Al principio del libro segundo de la *Física*, Aristóteles establece una diferencia fundamental, que a veces no es tenida suficientemente en cuenta: la distinción entre los seres naturales y los productos fabricados[43]. Los ejemplos, tomados constantemente del campo de la producción, han de verse siempre bajo la luz de esta distinción establecida explícitamente. Por lo demás, a lo largo de la exposición, aparece la preocupación del Estagirita por desprenderse de los ejemplos técnicos en los que, al parecer, ha nacido la distinción (¿quizá conocida por los oyentes?).

La traslación acrítica de las condiciones propias del campo de los artefactos al de los entes naturales resulta problemática. Aristóteles utiliza, por ejemplo, el caso de la estatua de Apolo para mostrar la diferencia entre materia y forma[44]. Este modelo puede resultar equívoco, ya que, en el caso

42. Es interesante notar que en el *Index* de Bonitz, el sentido que podríamos llamar real de *eīdos* es el que se enuncia en cuarto lugar, y aparece siempre ligado a las causas. Cfr. BONITZ, *Index Aristotelicus*, ad loc.

43. Cfr. *Phys*. II, 1, 192b8 y ss.

44. Cfr. *Phys*. II, 1, 193a12.

de los artefactos, la relación entre forma y materia es extrínseca, y no puede decirse lo mismo de la naturaleza. La forma de los seres naturales sólo puede ser forma de una materia determinada, es decir, de la materia ya formalizada que el ente natural ya es, de tal manera que no puede hablarse de una materia que anteceda a éste[45]. Este tema será retomado más adelante, al hilo de la interpretación de algunos textos de *Metafísica* Z y principalmente de *De Anima* y de *De Generatione Animalium*; puesto que tal punto es más acusado precisamente en la consideración de los seres naturales vivos.

Un segundo problema que surge de la comparación entre técnica y naturaleza se sigue del anterior. En el caso de los artefactos, Aristóteles comprueba cómo la materia presenta una dinámica propia y, con ella, una historia paralela, en cierta medida, ajena a la forma. Así, siguiendo el ejemplo que utiliza el Estagirita, de una cama no brota una cama, sino madera. Si bien el movimiento proviene de la forma tanto en el caso del arte como en el del la naturaleza, en la coyuntura de los entes artificiales, la materia parece tener además una formalidad distinta de la impuesta por el arte y que, en cuanto tal, es también origen de movimiento.

Un tercer problema se refiere al lugar donde se da la forma. En los procesos técnicos, la forma está en el alma del artesano[46]. En cambio, en el caso de la generación natural, la forma está en el padre: como gusta repetir Aristóteles, es un hombre el que engendra otro hombre[47]. Es decir, la forma que es origen del movimiento está "en la materia" en el caso de los procesos naturales, mientras que no está tan claro que pueda decirse lo mismo de las representaciones mentales o, al menos, no en el mismo sentido. Por lo demás, es posible leer esta distinción a la luz de la que se establece en *Metafísica* Θ respecto de la potencia en sentido estricto y la naturaleza: mientras que la *dúnamis* es principio de movimiento en otro en tanto que otro, la *phúsis* es principio de movimiento en sí mismo, precisamente en cuanto que es sí mismo[48]. También en el tratamiento sistemático de la potencia que el Estagirita realiza en dicho libro, queda claro que el paradigma desde donde se comprende ese primer sentido de potencia es la técnica. Aquí, en cambio, Aristóteles se esfuerza por distinguir los dos modelos. La naturaleza, como principio de movimiento, tiene que salvar la

45. Cfr. *Phys.* II, 2, 194b7-8.
46. Cfr. *Metaph.* Z, 9, 1034a24 y Z, 7, 1032b23.
47. Cfr. por ejemplo *Metaph.* Z, 8, 1033b30-2.
48. Cfr. *Metaph.* Θ, 8, 1049b5-11.

identidad de la naturaleza, lo que no ocurre en el caso de las potencias técnicas.

La distinción que se verifica en los procesos técnicos entre causa eficiente, causa final y paradigma, no opera en la naturaleza como una distinción real, sino, cuando más, como una distinción de razón: es la forma la que es causa eficiente y causa final. En cierta medida, ya en el caso de la técnica puede observarse cierta identificación de estas causas: el artesano es causa eficiente precisamente en cuanto tiene una representación del objeto que permite fabricarlo a partir de la materia. Sin embargo, es posible distinguir al artesano tanto de su representación como del producto terminado.

El fin, por otra parte, aunque está relacionado con la forma, es el producto terminado. Ahora bien, en algunos contextos Aristóteles parece indicar que el fin es la función para la que ha sido fabricado el objeto: el fin del hacha es el cortar. El fin de la producción no es algo distinto de aquello para lo cual ha sido diseñado el producto, es decir, de la función específica que se le otorga y que depende de la forma que la hace ser lo que es. La forma, a su vez, está determinada por la función que le ha sido fijada. Sin embargo, esta identificación entre fin y función no es clara en el caso del proceso de fabricación: el fin de la fabricación del hacha es el hacha, no el cortar del hacha, si bien el hacha no se entiende sin el cortar.

Por lo demás, en el caso de los objetos naturales, la cuestión presenta ciertas peculiaridades. En primer término, no hay referencia al artesano: la causa eficiente del proceso de generación es la misma forma. Aristóteles repite varias veces que es un hombre el que engendra a otro hombre[49]. En los entes naturales, la imbricación del fin y la función con el principio constitutivo es más acusada, de tal manera que Aristóteles tiende a identificarlos. El caso más notorio es el de los seres vivos. Pero también en un sentido general, es crucial notar cómo el Estagirita sostiene que la función y el fin no vienen dados de modo extrínseco a los entes naturales, sino que, en sentido propio, este fin no es otro que el despliegue de las potencialidades, es decir, de la realización de la forma[50]. Ahora bien, esta realización es el movimiento natural, como ha quedado puesto de manifiesto

49. Cfr. *Phys*. II, 1, 193b8.

50. En la cosmología aristotélica, esto es así incluso en el caso de los elementos, en la medida en que tienen un lugar natural de reposo y, por ello, una tendencia natural a desplazarse hacia ellos. El movimiento no es algo que sobreviene ocasionalmente a los elementos, sino que es intrínseco a ellos. Cfr. A. MANSION, *Introduction a la Physique Aristotélicienne,* pp. 174-178.

en el capítulo anterior, cuando se decía que para Aristóteles el *acto de lo en potencia en cuanto tal* era movimiento.

La máxima conciencia de la diferencia respecto de la técnica se alcanza en el texto, ya citado, en el que el Estagirita indica cómo ha de comprenderse el movimiento natural. En efecto, Aristóteles es consciente de que no es posible establecer una analogía estricta entre los procesos naturales y la naturaleza y los procesos técnicos y la técnica. Por ello me parece que no es lícita la crítica que atribuye al Estagirita el uso indiscriminado del modelo técnico para comprender la naturaleza.

Conviene volver a mirar el texto, ahora desde esta perspectiva:

> La naturaleza entendida como proceso de generación es un camino hacia la naturaleza (*hē phúsis hē legoménē hōs génesis hodos estin eis phúsin*). Pues no es como el proceso de curación; éste se concibe no como un camino hacia el arte de curar, sino hacia la salud, pues el proceso de curación necesariamente viene del arte de curar, no va hacia él. Sin embargo, no es ésta la relación en que naturaleza está con naturaleza; aquello que nace, en tanto que nace, se dirige desde algo hacia algo. Ahora bien, ¿hacia qué nace? No hacia aquello "desde lo cual", sino "hacia lo cual". Por consiguiente, la naturaleza es la forma[51].

El ejemplo del proceso de curación parece presentar un problema añadido, puesto que la salud –así como su pérdida y su restitución– no es una cuestión totalmente ajena a la naturaleza. En efecto, el proceso de curación es un proceso que acontece a un ente natural y en el que concurren también procesos naturales. Sin embargo, este hecho no entorpece la comparación, puesto que la analogía que establece este pasaje es entre dos procesos y sus principios, y no entre los objetos en los que recae la acción.

En el caso de la técnica, el fin no es ella misma, es decir, no es el arte de curar, sino la salud que, por lo demás, reside en algo distinto de ella misma. Lo que acaece en la génesis y no en la producción técnica es que en la primera no concurre ningún elemento exterior, como ya quedó anotado.

La naturaleza, en cambio, opera de un modo distinto. El movimiento que es la naturaleza no tiende a nada distinto de ella misma, o sea, es camino hacia sí misma. Esta caracterización de algo como camino hacia sí

51. *Phys*. II, 2, 193b11-17.

mismo, también aparece en un texto de *De Anima*, donde el Estagirita se refiere a los actos vitales como progreso hacia sí mismo (*epídosis eis hautò kaì eis entelécheian*[52]). Aunque dicho texto se analizará con más detenimiento en el capítulo 6, conviene llamar aquí la atención sobre el hecho de que el movimiento natural es descrito en términos similares a como en otros contextos se describe el acto perfecto propio de las operaciones vitales[53].

Después de hacer estas precisiones acerca de las diferencias existentes entre los procesos naturales y los procesos técnicos, es conveniente ahora enunciar algunas de las dificultades que se siguen de aplicar el modelo hilemórfico a la consideración de las sustancias naturales. Después de ver estos problemas, se contará con más elementos para acercarse a la difícil cuestión del estatuto de la materia en esta explicación.

En primer lugar, debe señalarse algo que se podría llamar el 'persistente problema de la persistencia'. En las consideraciones iniciales de este capítulo, se podía ver cómo, para el Estagirita, la causa de la persistencia en el tiempo parecía atribuirse a la continuidad en los procesos físicos que, a su vez, dependía de la materia –más en concreto, de su carácter de sujeto–. Ahora bien, en el caso de los entes naturales, y aún más en el de los seres vivos, es la forma la que se constituye en el principio que regula el proceso vital y, con ello, la que le da continuidad en el tiempo y garantiza su persistencia[54]. Si se responsabiliza a la forma de la persistencia de los seres naturales, parece entonces necesario afirmar que la forma es sujeto del cambio. Ahora bien, la cuestión problemática es que el sujeto se entiende en Aristóteles como potencia y, por tanto, la forma sería potencia. ¿Pero no afirma el Estagirita que la forma es acto? Más aún, ¿no es, según algunas intepretaciones aristotélicas, el acto perfecto? ¿Cómo puede la forma como *entelécheia* estar entreverada de potencia, o sea, ser en algún sentido potencia?

Al establecer las diferencias entre la producción de los artefactos y la generación de los entes naturales, se hacía notar cómo en el caso de los primeros la materia presenta una dinámica propia, en cierta medida ajena a la forma. Ahora bien, aunque el enfrentamiento entre la actividad de la forma y la de la materia (mejor, de las otras formalidades presentes en la materia) no es tan acusado en el caso de los entes naturales, y no puede

52. Cfr. *De An.* II, 5, 416b6-7.

53. Tal es el caso también de *Metafísica* Θ, 6 y de *Ética a Nicómaco* X.

54. Sobre esto ha llamado la atención M. L. GILL, *Aristotle on Substance*, pp. 161-170.

hablarse de una dinámica propia de la materia, sí en cambio es cierto que, incluso en el caso de los seres vivos, resulta posible hablar de ciertas propiedades derivadas de su materialidad, que permiten a dicho objeto establecer relaciones de acción y pasión con otros objetos. Así, por ejemplo, la dureza (propiedad de la materia) del caparazón de la tortuga es la causa de su inmutabilidad frente a, digamos, algún golpe de un caminante despistado. Es decir, parece que es posible pensar en procesos que se siguen del principio material de la sustancia y que son distintos de aquellos que dicen referencia específica a su estructura formal[55]. Aunque estas potencialidades, y los procesos que de ellas se siguen, aparezcan en este punto como propiedades accidentales, son propiedades del objeto concreto.

Un tercer problema se refiere a que muchas de las propiedades de la sustancia compuesta no están dadas desde el comienzo, sino que se desarrollan a lo largo del tiempo. Esto da origen a la necesidad de afirmar un factor de identidad también a lo largo de ese tiempo que pueda articular los diferentes movimientos que se siguen de la misma estructura formal, pero también de la constitución material de estos individuos. Esto aparece con mayor nitidez en el caso de los seres vivos. También hace surgir la cuestión de por qué el papel configurador de la forma se agota, de tal manera que no puede ya organizar los procesos materiales del cuerpo, implacado en relaciones de acción y pasión con otros objetos materiales. El caso más acusado de este agotamiento es la muerte de los vivientes. Estas cuestiones serán abordadas en el capítulo sexto del presente trabajo.

6. LA RELATIVIDAD DE LA MATERIA

Queda entonces por establecer el estatuto de la materia –que también es naturaleza– respecto de la forma, que lo es en sentido primario. Aristóteles afirma que no son naturaleza de la misma manera. A saber, no se trata de que materia y forma sean ambas naturalezas y la forma sea más natu-

55. En relación con esto, vale la pena recordar que Aristóteles atribuye a la materia, y no a la forma, algunas características del desarrollo embrionario (por ejemplo, el color de los ojos o incluso el sexo). Cfr. *De Gen. Anim.* V, I, 778a15ss. Sobre la necesidad de la materia en relación con la necesidad de la forma, cfr. R. ALVIRA, *La noción de finalidad*, Eunsa, Pamplona, 1978, pp. 141-148.

raleza por una cuestión de grado sino, más bien, se trata de que son naturaleza por títulos distintos.

Aunque la forma sea el sentido principal de naturaleza según el Estagirita, en ningún momento se dice que la materia no sea también naturaleza. No cabe pensar que la determinación del sentido primordial de naturaleza como forma se haga a costa de la materia, sino que en cierta medida la implica. La materia puede ser considerada naturaleza, pero en un sentido secundario respecto de la forma.

Puede hablarse de tres aspectos o modos en los cuales la materia es tenida como naturaleza en referencia a la forma.

En primer lugar, si la forma es comprendida como principio y causa interna del movimiento y, según repite el Estagirita, el movimiento implica la materia[56], se sigue de ahí que en algún sentido puede decirse que la forma comparece como un cierto principio o causa de la materia. De hecho, el fin es causa de la materia[57] y, en ese sentido, más causa que la materia.

En segundo lugar, Aristóteles afirma que la materia es relativa a la forma: "la materia pertenece a lo que es con relación a algo (*prós ti*), pues hay una materia para cada forma"[58]. Esto es, para Aristóteles la materia tiene un carácter relativo[59]. En tal medida, la materia es naturaleza en referencia a la forma como naturaleza.

El hecho de que Aristóteles suela hablar de materia y forma como de una díada, puede llevar a la objeción de que, si la materia es relativa a la forma, la forma también sería relativa a la materia. Ahora bien, eso no es afirmado en ningún momento de manera explícita. La razón por la cual la relación no es simétrica, no viene dada solamente porque el Estagirita acepte la posibilidad de formas que existen sin materia y no la posibilidad contraria. Más bien, el reconocimiento de esta posibilidad se funda en algo anterior: forma y materia no son principios de la misma manera. Hay que esperar a la *Metafísica* para comprender de qué manera puede explicarse esto, pero incluso aquí queda ya claro que la relación no es la existente entre dos elementos que se conjugan o componen entre sí.

56. *en húlei. Phys*. II, 2, 194b13.

57. Cfr. *Phys*. II, 9, 200a33-34 y *Metaph*. Z, 17, 1041b4-9.

58. *Phys.* II, 2, 194b8-9.

59. Cfr. *De Part. Anim* I, 1, 641a30-32: "la materia es naturaleza gracias a aquélla (a la forma), más que al contrario".

En tercer lugar, la relación entre materia y forma también es enfocada como aquella que algo guarda con su fin. La *phúsis* como forma es *télos* y aquello para lo cual (*hoú héneka*)[60] y, en este sentido, puede decirse que la materia es *para* la forma.

> Dado que la naturaleza es doble, como materia y como forma, y que esta última es fin y lo demás es para un fin, ella será la «causa para lo cual»[61].

Para Aristóteles, el fin es responsable de la materia y no la materia del fin. En el comentario a este texto de la *Física*, Tomás de Aquino afirma con claridad que la distinción entre materia y forma es una distinción de razón, y que sobre ella se funda la doble predicación sobre el único principio que es la naturaleza. Según el Aquinate, Aristóteles "consecuentemente dice que si la forma no fuera distinta de la materia según la razón, no sería distinta por el modo según la cual la materia y la forma se dicen naturaleza"[62]. Sin embargo, a pesar de la claridad del Aquinate, aunque el texto de Aristóteles apunta a esta doctrina, no se ve desarrollada en este contexto.

Por todas estas consideraciones, la referencia a la doctrina aristotélica de los principios del ente natural como hilemorfismo puede resultar equívoca. En efecto, ese término sugiere la conjunción de dos principios o elementos cuya relación aparece a primera vista como simétrica. Sin embargo, según se ha apuntado ya, materia y forma no son principios del mismo modo.

La relación entre materia y forma resulta más diáfana en el ámbito de los libros centrales de la *Metafísica*, más en concreto el del libro Z. En ese lugar, Aristóteles también habla de la prioridad de la forma y, en la elucidación de la cierta identidad existente entre forma y materia, aparece también iluminado el carácter de esta última. Tal es el tema del siguiente capítulo.

60. Cfr. *Phys*. II, 2, 194a27.
61. *Phys*. II, 8, 199a31-32.
62. T. AQUINO, *In Phys*, II, 98.

CAPÍTULO V
LA SUSTANCIA COMO FORMA

1. LA PRIORIDAD DE LA SUSTANCIA COMO FORMA EN LA *METAFÍSICA*

Hasta este momento, se ha dicho que la sustancia sensible aparece en la *Física* como determinada intrínsecamente por su movilidad. ¿Corresponde esa caracterización a la presentada por la *Metafísica* en su tratamiento de la sustancia sensible?

La exposición del libro Z de la *Metafísica* está explícitamente encaminada a esclarecer la cuestión acerca de qué es la sustancia, la cual identifica Aristóteles en este contexto con la pregunta por el ser: *tí tò ón, toù tó esti tís hē ousía*[1]. Unas líneas más abajo, el Estagirita se plantea un elenco de problemas para resolver en este libro[2] y, entre otras cosas, se cuestiona acerca de *cómo* son las sustancias sensibles (*pōs eisí*). ¿De qué modo existen las sustancias sensibles? En el proyecto de la *Metafísica*, la solución de esta pregunta tiene una importancia capital, puesto que de ella depende que la teoría pueda elevarse o no desde el plano de lo sensible hacia el ámbito de las sustancias no sensibles.

Por lo demás, dicho interrogante determina el modo como el Estagirita plantea la aproximación a la pregunta por la sustancia. Esto es, la

1. Cfr. *Metaph.* Z, 1, 1028b4.
2. *Metaph.* Z, 1, 1028b27-32.

cuestión que cobra mayor relevancia a lo largo de todo el libro y la que guía la investigación no es la pregunta acerca de cuáles cosas son sustancias, es decir, a qué objetos de la experiencia llamamos sustancias, sino más bien qué es ser sustancia, en qué consiste ser sustancia. Sólo resolviendo esta pregunta, puede tener algún sentido plantearse la otra. La primera cuestión, que algunos han llamado *population problem*[3] se pregunta por el mobiliario del mundo: a ello se responde con un elenco de cosas. En Z2, el Estagirita parece en efecto ocuparse de esta cuestión, al comprobar que las sustancias se dan principalmente en los cuerpos. Sin embargo, es claro que se trata de una opinión extendida y aceptada de la que da cuenta, pero que no ocupa propiamente la investigación, sino que sirve como punto de partida. En realidad, este problema es un problema empírico, mientras que la pregunta que más interesa aquí es metafísica y trascendental: cuáles son los criterios para poder afirmar que algo sea sustancia. El problema, por tanto, se desplaza de saber 'cuál algo' es sustancia para saber en qué consiste ser sustancia.

En los últimos veinte años, el libro Z ha ocupado un lugar preeminente en la investigación especializada sobre la metafísica aristotélica[4]. Sin embargo, a pesar de los frecuentes e intensos debates sobre Z, no hay de momento consenso sobre casi nada de la doctrina del Estagirita en dicho tratado. Según buena parte de la crítica aristotélica, *Metafísica* Z parece afirmar que la sustancia primera es la forma. Esta tesis, que ha sido defendida en los últimos años por M. Frede y G. Patzig[5], puede ser resumida de la siguiente manera: en la *Metafísica*, las formas sustanciales, más que los individuos concretos, son las entidades básicas, es decir las *ousíai*.

3. Cfr. M. V. WEDIN, *Aristotle's Theory of Substance: The Categories and Metaphysics Z*, Oxford University Press, New York, 2000, p. 9.

4. El número de libros y artículos sobre el tema que ha aparecido en las últimas dos décadas es ingente. El comentario al libro Z de M. Frede y G. Patzig ha dado pie a una larga controversia. Cfr. M. FREDE y G. PATZIG, *Aristoteles, Metaphysic* Z*. Text, Übersetzung und Kommentar,* München, 1988. Existe también un comentario en inglés, en la serie de Clarendon, de D. BOSTOCK *Aristotle's Metaphysics, Books Z and H*, Oxford, 1994. Cfr. también BURNYEAT, *Notes on Zeta*, 1979 y más recientemente *Map of Metaphysics Zeta,* Mathesis, Pittsburg, 2001; T. SCALTSAS, D. CHARLES y M. L. GILL (eds.), *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics,* Clarendon Press, Oxford, 1994; C. RAPP (ed.), *Metaphysik: Die Substanzbücher* (Z*,* H*,* Θ)*,* 1996. Para un panorama general de la discusión actual sobre la metafísica aristotélica y una excelente revisión bibliográfica –con especial énfasis en lo publicado en lengua inglesa– cfr. M. L. GILL, "Aristotle's *Metaphysics* reconsidered", *Journal of the History of Philosophy*, 43, 3, 2005.

5. Cfr. además del comentario de estos autores citado en la nota anterior, M. FREDE, "Individuals in Aristotle" y "Substance in Aristotle's Metaphysics", *Essays in ancient Philosophy*, Clarendon, Oxford, 1980, pp. 63-71 y 72-80 respectivamente.

Todo lo demás, incluidos los objetos individuales, depende en su explicación de ellas. Por supuesto, estos autores afirman también el compromiso aristotélico con las formas individuales.

El amplio eco que han tenido las tesis de Frede y Patzig justifican una atención más detallada a la argumentación según la cual la forma es el sentido principal de la sustancia en los libros centrales de la *Metafísica*. En primer término, consideraré la base textual que tiene dicha postura, para luego aproximarme a sus consecuencias y dificultades, en aras de las implicaciones que tiene para esta investigación.

Son varios los textos que apoyan esta interpretación de manera expresa, y que dejan poco margen a la duda. En 1032b1-2, Aristóteles afirma explícitamente que por forma entiende la sustancia primera. En 1037a5 puede leerse cómo, en el caso del hombre, el alma es la sustancia primera. Y en 1037a28 y b1 se refiere a la forma como si fuera la sustancia primera. En 1037b3-4 define la sustancia primera de tal manera que la forma cumple la definición, pero no los compuestos de materia y forma. Es bastante claro que la conclusión con la que cierra la exposición de *Metafísica* Z en torno a la sustancia es que la naturaleza de un objeto, o sea, su forma, es la sustancia (primera).

Ahora bien, ¿cómo llega Aristóteles a esta conclusión, que no deja de ser sorprendente desde el punto de vista de la doctrina de las *Categorías*? Según se recordará, allí se dice que las sustancias primeras son aquéllas "que no están en un sujeto, ni se predican de un sujeto"[6], es decir, objetos individuales como un hombre particular o un caballo particular. Aquellas cosas que se predican de estas sustancias como universales, se consideraban allí sustancias segundas. Respecto de la relación de las *Categorías* con *Metafísica* Z, caben dos posiciones extremas: por una parte, afirmar que Z abandona la doctrina de las *Categorías*; o, por otra, buscar algún tipo de complementariedad entre ambos tratados. Así, en un posible caso, se puede decir que Z pregunta por algo distinto de aquello por lo que preguntan las *Categorías*, por ejemplo, que mientras éstas últimas se cuestionan por los objetos singulares, Z se pregunta por las sustancias (en el sentido de esencia) de esos objetos singulares, es decir, por las sustancias de las sustancias de las *Categorías*[7].

6. *Cat.* 2a10.
7. Cfr. M. V. WEDIN, *Aristotle's Theory of Substance*.

Sin ánimo de entrar en esta encendida disputa, creo importante, con todo, hacer notar que el contexto de *Metafísica* Z difiere radicalmente del de las *Categorías*. En *Categorías* no se tienen en cuenta los conceptos de materia y de forma, que han sido introducidos en la *Física*. Puesto que ese tratado está planteado como un estudio acerca de las formas de la predicación, dichos conceptos no son en aquel ámbito necesarios. En cambio, si bien en el contexto de este libro de la *Metafísica* afloran preocupaciones en torno a la predicación, estas inquietudes son a juicio de Aristóteles secundarias respecto de las físicas y miran a ellas[8]. Por todo ello, creo que es importante tener en cuenta que el bagaje ontológico de la *Física* es más cercano al de la *Metafísica* que a *Categorías* y que, a su vez, los problemas de estos libros centrales de la *Metafísica* presentan continuidad respecto de los problemas anunciados en la *Física*. En *Metafísica* Z la respuesta a la pregunta por la *ousía* –por el ser– se da en términos de la *Física*. La perspectiva de *Metafísica* Z3 es la perspectiva de *Física*, es decir, de las entidades sujetas al cambio. En *Física*, los individuos sustanciales son compuestos de materia y forma, si bien esta doctrina aún tenga que ser profundizada.

A pesar de todo lo anterior, cabe preguntar si, cuando Aristóteles sostiene en la *Metafísica* que la forma es la sustancia primera, quiere decir con ello que ha invertido el orden de las *Categorías* y resulte ahora que las sustancias segundas de ese tratado (especie y género) son sustancias primeras[9]. Ese parece que no puede ser el caso, porque Aristóteles niega que algún universal pueda ser sustancia en Z13, alejándose de este modo de la idea de sustancia segunda de las *Categorías*[10]. Por otro lado, la forma de la *Metafísica* no es la especie de las *Categorías*, si bien Aristóteles utiliza el mismo término *eīdos*. En Z, Aristóteles explica que las ideas como hombre o caballo (especie de las *Categorías*) son compuestos universales[11], mientras que la forma no es ser hombre o caballo, sino el al-

8. Cfr. *Metaph.* Z, 4, 1030a28-29.

9. Tal es la opinión de G. E. L. OWEN. Cfr. "The Platonism of Aristotle" en *Proceedings of the British Academy*, 50, 1965, reimpreso en BARNES et al., *Articles on Aristotle,* vol. 1, pp. 14-34.

10. Cfr. *Metaph*. Z, 13, 1038b8-16, b34-1039a2. Por eso no se puede ver esta doctrina como un nuevo platonismo, en el sentido de que Aristóteles se acercara, ya mayor a la doctrina de su maestro. De hecho, en las *Categorías*, por lo menos se acepta que los universales sean sustancias segundas, pero aquí, eso también es negado.

11. Cfr. *Metaph*. Z, 10, 1035b27-30 y también H, 3, 1043b2-4. Para esta distinción, cfr. J. DRISCOLL, "*Eidê* in Aristotle's Earlier and Later Theories of Substance" en D. J. O'MEARA, *Studies in Aristotle*, Catholic University of America, Washington, 1981, pp. 129-159.

ma[12]. El *eīdos* del libro Z no es la especie a la que pertenece una sustancia individual, sino la forma por contraposición a la materia. Sin embargo, y a pesar de la distancia entre esos dos tratados, puede decirse que el Estagirita mantiene dos de sus doctrinas de las *Categorías*: en primer término, que las sustancias primeras son particulares y, en segundo, que son sujeto. Ahora bien, la cuestión es que ya no es el individuo concreto (el objeto de la experiencia sensible) el que cumple los requisitos para ser sustancia primera, sino que ha de ser una de las entidades que lo constituyen.

Al principio de la investigación sobre la sustancia que es el libro Z, el Estagirita ofrece una lista provisional de lo que se entiende de ordinario por sustancia, y menciona cuatro candidatos: la esencia, el universal, el género y el sujeto[13]. Estas cuatro posibilidades deben entenderse como criterios iniciales[14] para determinar qué cosa es sustancia. A lo largo de la exposición, Aristóteles descarta algunos, puesto que ni el universal ni el género son sustancia (Z13-16), y se queda con los otros dos: el sujeto es examinado en Z3, y la esencia en Z4-11. De acuerdo con el Estagirita, hay tres que pueden considerarse candidatos "serios" al título de sustancia como sujeto: la materia, la forma o el compuesto de ambas[15]. Por ello, un modo de abordar la cuestión es ver de qué manera satisfacen estos requisitos y determinar de tal suerte cuál de ellos es el sentido primero.

2. La sustancia como sujeto y la demostración de la prioridad de la forma

En primer término, el Estagirita examina un requerimiento ya conocido de las *Categorías*: 1) parece que la *ousía* es sujeto[16]. Esto implica que

12. Cfr. *Metaph*. Z, 11, 1037a5-7.

13. Cfr. *Metaph*. Z, 1, 1028b34-36. Ross califica esta enumeración de una división *prima facie*, que no se mantiene después. Cfr. *Aristotle's Metaphysics*, vol II, p. 165.

14. Para un análisis detallado de estos criterios, cfr. G. FINE, "Plato and Aristotle on Form and Substance", en *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 209, 1983, pp. 23-47, reimpreso en *Plato on Knowledge and Form*, Clarendon, Oxford, 2003, pp. 397-425.

15. Cfr. *Metaph*. Z, 3, 1029a 2ss. El compuesto no se identifica propiamente con el objeto sensible de las *Categorías*, donde no está supuesta la distinción materia-forma.

16. Cfr. *Metaph*. Z, 3, 1029a1-2.

la sustancia es, por una parte, 1a) aquello que persiste a lo largo del tiempo[17] y también, 1b) el sujeto básico de la predicación[18]. En opinión del Estagirita, y por razones que veremos enseguida, de la aplicación de este criterio como condición única resulta una aporía, por lo que se añaden también otros requisitos necesarios para poder determinar si algo es o no es una sustancia: 2) que sea un *tóde ti* (literalmente 'algún esto', o 'este algo')[19] y 3) que sea separado (*chōristón*)[20]. Estos dos requisitos parecen implicar cierto grado de particularidad[21]. Aristóteles afirma también que la sustancia tiene 4) prioridad en la definición y en el conocimiento[22]. La prioridad de la forma respecto de este último requisito resulta bastante clara: tanto la materia como el compuesto se conocen por la forma; por consiguiente, ella es primera.

De la argumentación se desprende que estos criterios son condiciones necesarias, aunque no suficientes, para poder afirmar que algo es sustancia[23]. Ahora bien, estas caracterizaciones de la sustancia no son nuevas. Al final de *Metafísica* Δ, 8 Aristóteles resume su explicación de la sustancia de la siguiente manera:

> Resulta pues que la sustancia se dice en dos sentidos; el sujeto último (*tó th' hupokeímenon éschaton*), que ya no se predica de otro, y lo que es algo determinado y separable (*hò àn tóde ti òn*

17. Cfr. *Cat*. 4a10-13 donde el sujeto es caracterizado como aquello capaz de recibir contrarios.

18. Cfr. *Metaph*. Z, 1, 1028b36-7; *D8*, 1017b13-14; *Phys*. I, 7, 190a35-21.

19. Esta expresión es usada en algunos contextos por el Estagirita para referirse a los particulares: en las *Categorías*, por ejemplo, se dice que una sustancia primera (allí, un hombre particular o un animal particular) es *tóde ti* porque es indivisible y uno en número (3b10-13). La especie y el género no son *tóde ti*: 3b13-23.

20. *Metaph*. Z, 1, 1028a33-34; Z, 16, 1040b28; M, 10, 1086b16-19; *De Gen et Corr*., 317b28. No hay acuerdo sobre el significado preciso del término *chōristón* en la metafísica aristotélica. Este punto se discutirá más adelante, al hilo de la argumentación acerca de la individualidad de la forma. Cfr. Fine, "Separation", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* II, 1984, pp. 31-87 y Morrison, "Separation in Aristotle's Metaphysics" en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, III, 1985, pp. 125-157.

21. Estos criterios suelen presentarse de forma conjunta. Cfr. también *Metaph*. Δ, 8, 1017b24-25; H, 1, 1042a29; Λ, 5, 1070b36-1071a1.

22. Cfr. *Metaph*. Z, 1, 1028a35-b2.

23. M. L. Gill considera que el objetivo de Z3 es clarificar el criterio de subjetualidad. Así, dichos criterios serían condiciones que un objeto debe satisfacer para ser un sujeto legítimo, y no son requisitos independientes de la sustancia. Una vez explicada la subjetualidad –con esos dos criterios– ella permanecería como condición necesaria de la sustancialidad. Cfr. M. L. GILL, *Aristotle on Substance*, cap. 1.

> *kaì chōristòn*): tal es la figura (*morphē*) y la forma (*eīdos*) de cada cosa[24].

Sin embargo, en este lugar, a diferencia del libro séptimo, se trata de dos maneras distintas como se dice sustancia, por lo que estos criterios aparecen en cada caso como condiciones suficientes. En Z, en cambio, se busca un objeto que cumpla con todos los requisitos enunciados[25].

La exposición del Estagirita en Z3 comienza por el reconocimiento de la opinión común según la cual el sujeto primero es sustancia[26], es decir, por lo que hemos llamado el criterio (1b). De acuerdo con esto, sustancia ha de ser algo que no se dice de un sujeto, sino de lo cual se dice todo lo demás.

Ahora bien, aunque se trata del mismo criterio de las *Categorías*, la respuesta acerca de qué entidad satisface este criterio, es distinta. En *Categorías*, el sujeto primero es la sustancia individual. En este nuevo contexto, en cambio, el Estagirita afirma que sujeto se dice de tres modos: la forma, la materia y el compuesto de ambos. Ser sujeto no se dice en estos casos de modo unívoco, sino según analogía[27]. Aunque la inclusión de la forma dentro de los candidatos que pueden ser sujeto resulte extraña, precisamente el argumento de este capítulo va encaminado a mostrar que la forma es sustancia primera, por encima de la materia y del compuesto, de acuerdo precisamente con el criterio de la subjetualidad.

> De suerte que, si la forma es anterior a la materia y más ente que ella, por la misma razón, será también anterior al compuesto de

24. Cfr. *Metaph*. Δ, 8, 1017b23-26.

25. "Charakteristisch für die in Z entwickelte Theorie scheint eben dies zu sein, dass die beiden in D8 unterschiedenen Begriffe der *ousía* zu einem einheitlichen Begriff verschmolzen werden, wonach das primär Seiende sowolh letzlich Zugrundesliegendes als auch Ursache des Seins des Einzelgegenstandes ist". M. FREDE y G. PATZIG, *Aristoteles 'Metaphysik* Z', vol. I, p. 37. Cfr. vol. II, p. 39, donde se afirma que la forma es la que mejor llena ambos requisitos.

26. Cfr. *Metaph*. Z, 3, 1029a1-2. *Málista* puede gobernar tanto a *ousía* como a *dokeī*.

27. Cfr. *Metaph*. Z, 3, 1029a2-5; cfr. Z, 10, 1035a1-2 y H, 1, 1042a26. Explicando esta división, dice Tomás de Aquino: "Quae quidem divisio *non est generis in species, sed alicuius analogice praedicati*, quod de eis, quae sub eo continentur, per prius et posterius praedicatur. Tam enim compositum quam materia et forma particularis substantia dicitur, sed non eodem ordine; et ideo posterius inquiret quid horum per prius sit substantia". *Sententia Metaphysicae*, VII, lect. 2, 7.

> ambas (*hōste ei tò eīdos tēs húlēs próteron kaì māllon ón, kaì toū ex amphoīn próteron éstai dià tòn autòn lógon*)[28].

Según Aristóteles, la forma es más sustancia que la materia y que el compuesto, en cuanto que este último implica materialidad. Los motivos por los que la materia no puede ser sujeto primero son expuestos a continuación.

En primer término, se muestra cómo el criterio de subjetualidad trasladado sin más determinaciones desde las *Categorías* resulta, si no inadecuado, por lo menos insuficiente para determinar qué es sustancia. Estas dudas no son nuevas, puesto que ya estaban presentes en *Física* I, 7, una vez introducidos los conceptos de materia y forma[29]. Ya en *Física* I, el sujeto de las *Categorías* no era suficiente para explicar los cambios en los que se genera o destruye la sustancia, por lo que Aristóteles postulaba otro: la materia. Sin embargo, dicho sujeto último no puede ser en sentido primero sustancia, como quedaba de manifiesto en la argumentación de *Física* II. Aquí se vuelve sobre el tema, y la conclusión de Aristóteles es que el mero criterio del sujeto último no es suficiente para determinar qué es sustancia. Según el Estagirita, este criterio, tal como es inicialmente enunciado, es oscuro y hace de la materia sustancia.

Según parece a primera vista, la materia es el candidato más apto para convertirse en sujeto y, por ello, es examinado en primer término.

> Pero no se debe proceder así; pues no basta, ya que esto mismo es oscuro y además, la materia se convierte en sustancia. Porque, si ésta no es sustancia, no se ve qué otra cosa puede serlo, pues, suprimidas (*periaireīn*) las demás cosas, no parece quedar nada. En efecto, las demás cosas son afecciones y acciones y potencias de los cuerpos, y la longitud y la latitud y la profundidad son ciertas cantidades, pero no sustancias (pues la cantidad no es sustancia), sino que más bien es sustancia aquello primero a lo que estas son inherentes. Ahora bien, si suprimimos (*aphairouménou*) la longitud, la latitud y la profundidad, no vemos que quede nada, a no ser que haya algo que sea delimitado por aquéllas; de suerte

28. *Metaph*. Z, 3, 1029a5-7

29. "No está claro si la forma o el sujeto (*hupokeímenon*) es sustancia". *Phys*. I, 7, 191a19-20. En este texto, *hupokeímenon* es tanto la materia como el individuo concreto (Sócrates).

> que, a quienes lo consideran así, necesariamente parecerá que la materia es la única sustancia[30].

Aristóteles expone los argumentos de los antiguos para demostrar que la materia es primeramente sustancia[31]. La fuerza del argumento está, más bien, en la descripción de un determinado proceder. La explicación de en qué consiste dicho método para descubrir el sujeto primero y su posterior rechazo, constituye a mi juicio el punto más destacado de la argumentación. Aristóteles utiliza dos términos para referirse a este proceso: *periaireīn*[32] y *aphaireīn.* Dichas palabras, suelen traducirse por suprimir, despojar, quitar y en algunos casos abstraer. La traducción latina de Moerbecke vierte ambos términos por *ablatio*[33]. Según se colige del mismo texto, se trata de un experimento mental, no verificable empíricamente, que supone no tener en cuenta, omitir deliberadamente determinadas características.

Como señala Ross, el proceso de supresión se divide en dos partes[34]. En primer término, se despoja a los cuerpos de 'las demás cosas', esto es, de las afecciones, acciones y poderes. Se trata de características que, según la opinión común, no son propiamente sustancias. Conforme a la teoría de los platónicos, las sustancias son los objetos sensibles, los cuerpos que sostienen las afecciones, acciones y potencias. Esos cuerpos elementales estarían determinados por la longitud, latitud y profundidad, es decir, por las características tridimensionales que pertenecen a todos los cuerpos. Ahora bien, como muestra Aristóteles, estas cualidades secundarias tampoco son sustancia, puesto que más bien pertenecen a la categoría de cantidad y han de ser también eliminados. Una vez quitadas estas caracteresticas, sólo queda aquello que es determinado por ellas: un sustrato absolutamente indeterminado.

Este método, sin más cualificaciones, lleva a la idea de que la materia indeterminada es el sujeto[35]. Quitadas todas las determinaciones, parece que no queda nada más que la sustancia en estado puro. De hecho, ese

30. *Metaph*. Z, 3, 1029a9-19

31. Según Charlton, no es ésta la opinión de Aristóteles, sino la de algún oponente. Cfr. W. CHARLTON, *Aristotle's Physics*, p. 138. De acuerdo con Frede y Patzig, los que así proceden son los platónicos. Cfr. M. FREDE y G. PATZIG, *Aristoteles, Metaphysic* Z, II, p. 44.

32. Cfr. *Cat.* 7, 7a32, 35, b2, 5, 7.

33. Frede y Patzig traducen por *abgelöst wird* y Ross por *remove* y *take away*.

34. W. D. ROSS, *Aristotle's Metaphysics*, II, p. 165.

35. Cfr. *Metaph*. Z, 3, 1029a7-20.

procedimiento no sólo lleva a la conclusión de que la materia es sujeto (lo cual el Estagirita también necesita afirmar), sino que sólo ella es sujeto y sustancia. Con ello se caería en la paradoja de que la determinación fundamental resultaría lo completamente indeterminado.

Por ello, Aristóteles afirma que no podemos quedarnos sólo con ese criterio[36]. Según esto, ser sujeto no es una condición suficiente para poder decir que algo sea sustancia primera[37]. Aunque toda sustancia primera sea sujeto, no todo sujeto es sustancia primera.

Ahora bien, la crítica que hace Aristóteles se dirige, más que al criterio mismo de la subjetualidad de la sustancia, a un determinado proceder, o sea, al mismo método. A quienes siguen ese proceder, les parecerá que "es sustancia la materia. Pero eso es imposible"[38].

El argumento implica una reducción al absurdo, puesto que, por este proceder, la sustancia termina siendo algo que no es. Unas líneas más abajo, vuelve a mencionar a los que proceden de esta manera. Ello lleva a confirmar que lo que el Estagirita está prohibiendo no es principalmente una determinada concepción de la sustancia como sujeto, sino un procedimiento por medio del cual se pretende descubrir el sujeto primero. La sustancia es sujeto, pero el sujeto no se alcanza (preferentemente) de esa manera, o sea por abstracción. Es decir, a la sustancia de una cosa no se llega eliminando los predicados o las diferencias hasta quedarse con algo común: porque con lo que nos quedamos es con un concepto vacío. La razón que rige la *aphaíresis* es inadecuada porque supone que todo lo que se predica de la materia es algún tipo de determinación. Aristóteles rechaza esta respuesta diciendo que es imposible[39].

En mi opinión, la dificultad estriba principalmente en dos cuestiones que están ligadas entre sí. Por una parte, en una incomprensión de los distintos tipos de predicación. Si bien en el lenguaje ordinario la forma se predica del sujeto, así como los accidentes se predican del objeto concreto, estos dos tipos de predicación no son equiparables[40]. Por otra parte, la dificultad también está en el desconocimiento de lo que es la forma sustan-

36. *Metaph*. Z, 3, 1029a9.

37. Cfr. M. FREDE y G. PATZIG, *Aristoteles 'Metaphysik* Z', II, p. 50.

38. *Metaph*. Z, 3, 1029a18.

39. Cfr. *Metaph.* Z, 3, 1029a28.

40. En cierta medida, Frede y Patzig hacen una lectura similar, al decir que a esta conclusión se llega cuando se entiende por "todas las cosas" tanto los predicados esenciales como inesenciales. Cfr. *Aristoteles 'Metaphysik Z'*, II, p. 50-51.

cial[41], pero también de lo que es la materia. La primera cuestión será abordada más adelante, pero conviene hacer en este momento, al hilo de la exposición aristotélica, algunas precisiones sobre lo que aquí se entiende por materia:

> Y entiendo por materia la que de suyo ni es algo ni es cantidad ni ninguna otra cosa de las que determinan al ente. Pues es algo de lo que se predica cada una de estas cosas, y cuyo ser es diverso del de cada una de las categorías (pues todas las demás cosas se predican de la sustancia, y ésta, de la materia); de suerte que lo último no es, de suyo, ni algo ni cuanto ni ninguna otra cosa; ni tampoco sus negaciones, pues también éstas serán accidentales[42].

La materia en cierto sentido no es nada: no tiene ningún tipo de determinación. El Estagirita se cuida de mostrar cómo el carácter de indeterminación cubre tanto las determinaciones positivas como negativas, puesto que la negación de las determinaciones no implica determinaciones negativas.

Este texto ha sido con frecuencia citado como uno de los lugares en los cuales el Estagirita explica el concepto de materia prima[43]. Sin embargo, no parece describir la materia prima, en el sentido de una materia absolutamente indeterminada, sino a la materia en cualquier sentido, también en el sentido de la materia de un objeto determinado. También en este caso las determinaciones de la materia vienen por la forma, no por la materia.

Ahora bien, Aristóteles sostiene aquí y en otros lugares, que la materia es sujeto y por tanto sustancia, aunque de una manera especial. La materia, tal como afirma el texto, no es nada determinado, no es nada en realidad, así que, en todo caso, sólo puede ser el sujeto de las determinaciones esenciales. Si la materia es sustancia de algún modo, lo es exclu-

41. Tomás de Aquino atribuye la dificultad de los antiguos a su ignorancia de la forma sustancial, que es distinguible respecto de la materia: "Decepit autem antiquos philosophos hanc rationem inducentes, ignorantia formae substantialis. Non enim adhuc tantum profecerant, ut intellectus eorum se elevaret ad aliquid quod est supra sensibilia; et ideo illas formas tantum consideraverunt, quae sunt sensibilia propria vel communia. Huiusmodi autem manifestum est esse accidentia, ut album et nigrum, magnum et parvum, et huiusmodi. Forma autem substantialis non est sensibilis nisi per accidens; et ideo ad eius cognitionem non pervenerunt, ut scirent ipsam a materia distinguere". *Sententia Metaphysicae*, VII, lect. 2, 15.

42. *Metaph*. Z, 3, 1029a20-26.

43. Para este tema, cfr. H. ROBINSON, "Prime Matter in Aristotle" en *Phronesis*, 19, 1974, pp. 168-188 y W. CHARLTON, "Prime Matter: a Rejoinder", *Phronesis*, 28, 1983, pp. 197-211.

sivamente como posibilidad[44]. Sólo de esa manera puede la materia cumplir con los otros requisitos que Aristóteles menciona para ser sustancia, e incluso para ser sujeto cualificadamente: 'separación' y 'determinación'. El criterio de separación exige no ser dependiente de nada; pero esto es imposible en el caso de la materia que, como ya se ha dicho, es una realidad y un concepto relativo. De nuevo, el modo como la materia es sujeto de la forma, no es el mismo según el cual la forma es el sujeto de los demás predicados, como se verá después.

Antes de entrar a considerar el estatuto del compuesto y de la forma, me parece pertinente traer a colación una observación de Tomás de Aquino sobre la diferencia de la aproximación al concepto de materia de la *Física* y de la *Metafísica*, que creo que tiene mucho provecho. Según el Aquinate, la materia sólo se puede conocer por medio del movimiento[45]. Ahora bien, el movimiento en cuanto tal es tema de la *Física*. La diversidad de la materia respecto de todas las formas se argumenta en la *Física* por medio del movimiento, mientras que en la *Metafísica* el eje de la argumentación es la predicación[46].

Aunque Tomás de Aquino no extrae esa conclusión, me parece que esa indicación permite hablar de cierta analogía: lo que para la física es el movimiento, para la metafísica lo es la predicación. Bien entendido que esta analogía sólo es posible si, como se mostraba en los capítulos anteriores, hay una relación esencial entre movimiento y predicación. La distinción entre el sujeto y sus determinaciones –que antes se llamó distinción categorial– tiene como fundamento en el orden de lo físico al movimiento. Lo que queda por ver es qué tipo de predicación corresponde a la materia como sujeto, y si la predicación de la forma sustancial respecto de la materia es igual a la predicación de los accidentes respecto de la sustancia.

Aristóteles concluye de nuevo que la materia no puede ser sustancia, porque no es un *tóde ti* ni tampoco es separada. Esas dos características de la sustancia parecen competerle más bien a la forma y al compuesto; por ello, ambos parecen ser más propiamente sustancia que la materia.

44. Cfr. *Metaph*. H, 1, 1042a26-32.

45. "Materia enim in se non potest sufficienter cognosci, nisi per motum; et eius investigatio praecipue videtur ad naturalem pertinere". *Sententia Metaphysicae*, VII, lect. 2, 16.

46. "Attamen diversitatem materiae ab omnibus formis non probat philosophus per viam motus, quae quidem probatio est per viam naturalis philosophiae, sed per viam praedicationis, quae est propria logicae, quam in quarto huius dicit affinem esse huic scientiae". *Sententia Metaphysicae*, VII, lect. 2, 18.

El compuesto es separado y también un algo determinado, por lo que parecería que es sustancia en grado sumo. El estatuto del objeto concreto respecto de estos dos criterios es relativamente claro; sin embargo el compuesto es posterior a la forma[47]. El argumento de Z3 establecía una posible conclusión desde el comienzo: si la forma es anterior a la materia, entonces también el compuesto es posterior a aquélla[48]. Ahora, demostrado el carácter derivado de la materia como sujeto, queda también claro el carácter derivado del compuesto. La forma es anterior al compuesto porque éste la presupone y, si el compuesto fuera sustancia primera, habría algo que la precedería. El carácter sustancial del compuesto no es negado por el Estagirita, sino que aparece como dependiente del estatuto de la forma[49].

Como se decía al principio de este epígrafe, esta doctrina parece ser incompatible con la afirmada en las *Categorías*. Allí Aristóteles responde precisamente que las sustancias son los objetos concretos. Ahora bien, esa respuesta aparece como problemática a la luz de la doctrina de la materia y la forma. En efecto, si los objetos de la experiencia incluyen las propiedades que se les atribuyen, entonces no puede ser ese mismo objeto el que subyace a dichas propiedades[50]. Si bien la predicación parece admitir esta posibilidad, la pregunta por el sujeto real exige que éste no incluya ningu-

47. *Metaph*. Z, 3, 1029a31. El término usado es *hustéra*.

48. Cfr. Z, 3, 1029a5-7; Z, 7, 1032b1ss.; Z, 11, 1037a5, 28, b1-3. En 1029a5-7, ya citado, se lee: *hōste ei tò eīdos tēs húlēs próteron kaì māllon ón, kaì toū ex amphoīn próteron éstai dià tòn autòn lógon*: "si la forma es anterior a la materia y más ente que ella, por la misma razón será también anterior *al* compuesto." Los manuscritos presentan también una variante, sobre la que recientemente ha llamado la atención M. L. Gill, que lee *tó* en vez de *toū*, por lo que la frase diría: "si la forma es anterior a la materia y más ente que ella, por la misma razón será también anterior el compuesto". Sin embargo, esa posibilidad no es lógica ni corresponde a la argumentación posterior, donde se vuelve a repetir la misma idea (a31). En efecto, en este mismo texto, Aristóteles dice que la razón por la que la forma es anterior a la materia es la misma razón por la que la forma es anterior al compuesto de ambas. Aún no se ha dicho cual sea esa razón, pero se entiende que ha de ser la presencia de la materia en el compuesto. Si en cambio se lee, como pretende Gill, que la razón por la que la forma es anterior a la materia es la misma razón por la que el compuesto es anterior a la forma, queda oscura la fundamentación de dicha anterioridad. Cfr. M. L. GILL, *Aristotle on Substance,* p. 169 ss. Ross lo explica con claridad: "The evidence is pretty equally divided between toū and tó, but the former gives a better sense. If A is prior to B it is clear that it is prior to A+B, but it is not so clear that A+B is prior to B, which is what *tó* would imply. Further, while it is true that in l. 29 Aristotle says the concrete unity is substance more truly than matter, he says nothing of its logical priority; but in l.31 he says that form is prior to the concrete unity; this again confirms *toū*". *Aristotle's Physics*, II, p. 165.

49. Cfr. *Metaph*. Z, 11, 1037a29-30 y 25-26.

50. Así lo ven M. FREDE y G. PATZIG: "Sollte die ousía ja die Sache selbst im Gegensatz zu ihren Eigenschaften sein" *Aristoteles 'Metaphysik Z'*, II, p. 49.

na propiedad accidental como tal[51]. Por este motivo, no es exacto identificar el objeto concreto de las *Categorías* –este hombre o este caballo, que incluyen todas sus determinaciones– con el compuesto de materia y forma.

Después de considerar la materia como posible candidato al título de sustancia, la atención del Estagirita se dirige a la forma. Si el compuesto, por posterior, no puede optar al papel de sustancia primera, es preciso ver entonces cómo puede la forma –el candidato preferido del Estagirita– cumplir con los requisitos que él mismo ha señalado para la sustancia, y qué se sigue de esas afirmaciones. Según esto, las sustancias son, en sentido primero, las formas individuales. En sentido derivado, puede decirse que también lo es el objeto concreto, constituido por esta forma y por la materia individuada[52]. Una vez despejados los primeros dos candidatos, se puede entonces pasar a considerar si la sustancia es forma y cómo cumple los requisitos que establece el mismo texto. Me centraré primero en el carácter de sujeto de la forma para después mirar de qué modo puede la forma ser separada y un algo determinado, es decir, su carácter de individualidad.

3. LA SUBJETUALIDAD[53] DE LA FORMA

Como se comprobaba antes, puede resultar sorprendente que, desde el inicio y sin ninguna justificación previa, se afirme que la forma puede ser

51. M. Frede ofrece dos razones por las que las sustancias particulares de las *Categorías* dan paso a las formas sustanciales de la *Metafísica* como sustancias primeras: "Two main reasons why the concrete, particular substances of the *Categories* in the *Metaphysics* got replaced by substantial forms as the primary substances: i) Aristotle now is concerned with the question what is the real subject in itself as opposed to its properties; (ii) Aristotle now not only has developed his own theory of forms, but also has come to assume separate substantial forms which, on his view, are paradigms of substances, but which are not substances in the same way as the composites or the concrete particular objects are". M. FREDE, "Substance in Aristotle's Metaphysics", *Essays in Ancient Philosophy*, Clarendon, Oxford, 1987, p. 79.

52. "Die Form ist das Primäre; sie nimmt eine geeignete Materie an, um einen konkreten Gegestand zu bilden, dem seinerseits der Form entsprechende Widerfahrnisse zukommen". M. FREDE, y G. PATZIG, *Aristoteles 'Metaphysik Z'*, I, p. 40.

53. Se utiliza este término para referirse a la índole de sujeto, sin implicaciones filosóficas no explícitas.

sujeto. Que la materia es sujeto lo sabíamos desde la *Física*, y que el compuesto lo es, constituye una doctrina en cierta medida derivada de las *Categorías*. Pero, ¿en qué sentido puede ser la forma sujeto?

En mi opinión, se trata de una de las cuestiones más difíciles, aunque también más prometedoras, de la nueva visión de la sustancia que aparece en el libro Z de la *Metafísica*. El carácter de sujeto que Aristóteles atribuye a la forma en dicho tratado resulta, a primera vista, cuando menos desconcertante. En efecto, según lo que podríamos llamar la interpretación ortodoxa, si bien la forma es aquello por lo cual algo es sujeto, no puede decirse que ella misma sea sujeto[54].

Sin embargo, según la doctrina de *Metafísica* Z, si algo es sustancia, ese algo es *hupokeímenon*; en otras palabras, ser *hupokeímenon* es condición necesaria para que algo sea sustancia. Ser sujeto no es el único criterio para determinar que algo sea sustancia, pero sí que es una condición necesaria. Si, según el Estagirita, la forma es sustancia en sentido primero[55], entonces la forma es sujeto. Como bien lo ha puesto Fernando Inciarte, "la sustancia no es primeramente sujeto, sino forma, pero eso no significa que la forma no pueda ser sujeto"[56].

Pero, además, la subjetualidad de la forma es precisamente lo que Aristóteles sostiene a principios de *Metafísica* Z, 3:

> Como tal <como sujeto> se menciona, en un sentido, la materia, y, en otro, la forma y, en tercer lugar, el compuesto de ambas[57].

En un cierto sentido, dice el Estagirita, la forma es el sujeto último. Bonitz llegó a calificar esta inclusión como sorprendente e incluso como un desliz de parte de Aristóteles[58]. Sin embargo, ese texto no es el único

54. El texto que suele traerse a colación para afirmar esto es *De An*. I, 4, 408b11-15. "Decir entonces que el alma está enfadada es como si se dijera que el alma teje o construye. Ya que es probablemente mejor decir no que el alma sufre, aprende o piensa, sino que el hombre lo hace en virtud de su alma (*tēs psuchēs*)". Sin embargo, se trata de un pasaje que se haya en un contexto dialéctico.

55. Cfr. *Metaph*. Z, 11, 1037a5.

56. F. INCIARTE, "Metafísica y cosificación" en *Tiempo, sustancia y lenguaje*, p. 48.

57. *Metaph*. Z, 3, 1029a2-4.

58. Cfr. H. BONITZ, *Aristotelis Metaphysica*, Olms, Hildesheim 1960 (1849), p. 346 y *Aristotelisches Studien*, Olms, Hildesheim, 1969, p. 301.

que apoya la interpretación[59]. También en *Metafísica* H, en el resumen que el Estagirita ofrece del tratado anterior, se lee:

> Es sustancia el sujeto (*ésti d' ousía tò hupokeímenon*); en un sentido la materia; –llamo materia a lo que no es en acto un *tóde ti*, sino que es en potencia algo determinado (*húlēn dè légō hē mē tóde ti oūsa energeíai dunámei estì tóde ti*)– y *en otro sentido* el *lógos* y a la forma, que es un algo determinado separable y separable por el enunciado (*állōs d' ho lógos kaì hē morphē, hò tóde ti òn tōi lógōi chōristón estin*) y en tercer lugar al compuesto de ambos[60].

Ahora bien, según el Estagirita, la forma es sujeto en otro sentido. Es decir, que la forma no es sujeto del mismo modo como la materia es sujeto. Estas afirmaciones del Estagirita obligan a preguntarse entonces de qué manera la forma es sujeto. La determinación del sujeto es doble: ser aquello de lo cual todas las demás cosas se predican y no ser predicado de alguna otra cosa. Me parece que se presentan dos cuestiones en relación con esto. Por una parte, no está claro cómo la forma puede ser el sujeto de las determinaciones. Por otra, en algunos lugares la forma aparece como aquello que se predica de la materia o del individuo concreto, lo cual pone en peligro su índole de sujeto.

La cuestión acerca de si la forma puede ser sujeto de los accidentes y, si lo puede, cómo se verifica esto, ha sido también tema de discusión en el ámbito de la filosofía especializada sobre Aristóteles en los últimos años. Según Frede y Patzig, en *Metafísica* Z3, Aristóteles busca un nuevo sujeto para los accidentes, ya que la solución de *Categorías* presenta dificultades insuperables. En efecto, según *Categorías*, el individuo concreto es el sujeto de las demás determinaciones. Ahora bien, en cuanto que ese individuo concreto incluye dentro de sí los predicados que lo determinan, no puede ser propiamente el sujeto[61].

59. Ross llama la atención sobre este texto y dice en contra de Bonitz: "Aristotle's meaning is that the form or essence, instead of the concrete individual, may be thought to be what underlies properties and accidents". *Aristotle's Metaphysics*, vol. II, p. 164.

60. *Metaph*. H, 1, 1042a26-29.

61. Según Wedin, en *Metaph*. Z Aristóteles introduce la idea de 'sustancia de', con lo que se refiere a naturaleza de la sustancia, es decir, a la sustancia de la sustancia. Con esto pretende criticar la tesis defendida por Frede y Patzig según la cual en la *Metafísica* el individuo concreto es reemplazado con la forma como el sujeto básico de la predicación. La prioridad que Aristóteles otorga a la forma es una prioridad explicativa, no existencial. Cfr. *Aristotle's theory of substance,*

En orden a establecer el carácter de sujeto de la forma respecto de los accidentes, puede decirse que la forma es la que da cuenta de la identidad de la sustancia, de su persistencia a lo largo del tiempo. En tal sentido, la forma explica que la sustancia sea el sujeto de los accidentes. Si bien este argumento no tiene base textual directa en el *Corpus*, resulta máximamente congruente con las opiniones de Aristóteles en los tratados biológicos. Además, como se señalaba inicialmente al establecer los criterios de sustancialidad de los que habla Aristóteles, el carácter de sujeto de la predicación está íntimamente ligado a la subjetualidad del cambio.

Desde esa perspectiva, el argumento en favor de la subjetualidad de la forma adquiere mayor nitidez y también más fuerza. Para que un determinado objeto mantenga la identidad a lo largo del tiempo, tiene que ser posible que tome nuevas determinaciones y, a la vez, que el cambio de materia (que la experiencia muestra que es constante, por lo menos en el caso de los seres vivos) no anule su identidad. Sólo la forma puede ser el principio de ese movimiento y del cambio continuo de la materia y, además, la garante de la identidad.

Como se mostraba antes, la materia no es la mejor opción como sujeto del cambio. De hecho, en las formas vivas, no es lo que da razón de la permanencia ni de la identidad. Pero tampoco en los procesos técnicos. La forma natural cambia constantemente su materia y toma también nuevas determinaciones; y precisamente de esa manera –a saber, cambiando– es como sobrevive. No hay algo así como una materia determinada que adquiera (no se sabe muy bien cómo) una forma de organización sino que, más bien, es la forma la que adquiere alguna materia y, al determinarla, se constituye como un objeto de experiencia[62]. Esto supone invertir el orden de la comprensión tradicional.

La persistencia de las formas materiales exige la presencia de la materia, pero no exige que sea *esta materia determinada*. En esa medida, la relación forma-materia es accidental, si bien no le es accidental a la forma sensible ser una forma material.

pp. 157-197. Sin embargo, esta lectura exige separar la prioridad lógica de la ontológica respecto de la sustancia, cosa que Aristóteles no hace.

62. "Es wäre demnach, zumindest im Fall der Lebewesen, nicht eine bestimmte Materie, die eine allgemeine Organisationsform annimmt und so zu einem Gegenstand wird, sondern umgekehrt eine bestimmte Organisationsform, die Materie einer allgemeinen Art annimmt, um zu einer Art von konkretem Gegenstand zu werden und zu überdauern". M. FREDE, y G. PATZIG, *Aristoteles 'Metaphysik Z'*, I, p. 45-46.

La tesis de que la forma es el sujeto de los accidentes exige identificar el objeto concreto con la forma. En sentido estricto, no se trata de que la forma sea sin más el sujeto de los accidentes porque es la forma *de* una sustancia que es el sujeto de los accidentes, sino que más bien la forma y el objeto dado se identifican[63]. En el ámbito de *Metafísica* Z, esa identificación, si bien presupuesta, no deja de presentar dificultades, puesto que dicha identificación (que presupone cierta identidad entre materia y forma) sólo aparece con claridad cuando es iluminada por la doctrina del acto y la potencia.

En cierta medida, sin embargo, esta tesis está presupuesta en el contexto del libro Z. Ya aquí el sujeto se puede entender como la cosa misma en contraposición a sus determinaciones. El objeto individual de la experiencia se identifica con la forma realizada en la materia. Esta es la tesis que defienden Frede y Patzig, y que permite decir que la forma es sujeto como la cosa misma en contraposición a sus determinaciones. Los objetos individuales de la experiencia no pueden ser los sujetos de las determinaciones porque incluyen ya ellos mismos esas determinaciones, mientras que el sujeto de las determinaciones tiene que aparecer en contraposición con ellas. Ahora bien, considero que este argumento no es lo suficientemente concluyente, puesto que la subjetualidad de la forma –el estar en la base de las determinaciones– acontece, según esta interpretación, de un modo derivado. Sin la doctrina del acto y la potencia no se entiende cómo puede ser la forma el sujeto. En efecto, si la forma se concibe como aquello que algo es en actualidad, se entiende también que pueda decirse que es el sujeto de las determinaciones en acto.

La dificultad para entender esta identificación de la forma con el objeto concreto tiene algo que ver con el modo como en algunas ocasiones se piensa la relación entre determinaciones y sujeto. Efectivamente, se suele distinguir entre determinaciones esenciales y no esenciales, las cuales le ocurren a un sujeto que en sí mismo parecería no tener ninguna determinación. En tal caso, la forma sustancial sería una determinación esencial que le sobreviene a un objeto concreto. No hay semejante cosa en el pano-

63. Frede y Patzig explican cómo la forma es sujeto de la siguiente manera: "Sie tut dies, indem sie das ist was der Gegenstand eigentlich und letzlich ist. Wenn der Gegenstand Träger der Widerfahrnisse ist, der Gegenstand aber eigentlich die Form ist, dann ist letzlich, wenn auch auf diese vermittelte Weise, die Form das, was den Widerfahrnissen zugrundeliegt. Die Form ist das Primäre; sie nimmt eine geeignete Materie an, um einen konkreten Gegenstand zu bilden, dem seinerseits der Form entsprechende Widerfahrnisse zukommen". M. FREDE, y G. PATZIG, *Aristoteles 'Metaphysik Z'*, I, p. 40.

rama aristotélico. Lo esencial para un objeto particular no consiste en algunas determinaciones, sino que aquello que es esencial para un objeto es lo mismo que la forma[64].

Ese algo que le resulta constitutivo es, por tanto, el mismo sujeto de las demás determinaciones, no una determinación especial (llámese esencial si se quiere), al modo de una super-determinación la cual –de algún modo misterioso–, guardaría una relación esencial con aquello de lo que se predica. Ahora bien, esta explicación resulta al final insostenible.

El segundo problema al que aludía antes –cómo puede ser la forma sujeto, si se predica de la materia– es también un problema que surge de la ambigüedad en la predicación. Según se señalaba antes, el criterio utilizado por el proceso de *aphaíresis* resulta inadecuado, porque parte del supuesto de que todo lo que se predica del sujeto es algún tipo de determinación, y que esta predicación es unívoca.

La idea de sujeto último parecería implicar que 'todas las cosas' que se predican de él deban incluir también las determinaciones esenciales. Por determinaciones esenciales se entenderían, entonces, aquellos nombres que, desde la doctrina de las *Categorías*, son sustancias segundas (por ejemplo, hombre o caballo) y se predican de la sustancia primera (por ejemplo, Sócrates). Desde esa perspectiva, la materia se presenta como sujeto en sentido más radical, puesto que mientras ella está bajo todo, el compuesto y la forma sólo están bajo las determinaciones. Además, la forma de ninguna manera es *hupokeímenon* de la materia, mientras que la materia sí es de alguna manera *hupokeímenon* de la forma.

En ambos casos, no se puede entender *hupokeímenon* de la misma manera, porque la forma de la predicación que opera en ambos casos es distinta. O sea, es preciso distinguir el modo según el cual la forma se predica de la materia y el modo como otras cosas (esto es, las determina-

64. "Nun ist die Redeweise von wesentlichen und unwesentlichen Eigenschaften in verschiedener Hinsicht irreführend und erklärung-bedürftig, wenn man sie nicht einfach in dem Sinne versteht, daß es für einen Gegestand wesentlich ist, daß bestimmte Sätze über ihn wahr sind, dagegen nicht wesentlich ist, daß bestimmte andere Sätze über ihn wahr sind. Versteht man unter "Eigenschaften" dagegen Entitäten, die einem Gegenstand kontituieren, dann kann es sich bei dem, was für einen Gegestand wesentlich ist, nicht um Eigenschaften handeln. Denn es gibt, gerade auch nach aristotelischer Lehrer, keinen wohlbestimmten Gegenstand, dem diese Eigenschaften zukommen könnten; vielmehr wird ein solcher Gegenstand hat erst durch das ihm Wesentliche konstituiert. Es gibt, ontologisch gesehen, nicht sowohl Menschen als auch die Eigenschaften, ein Mensch zu sein und krank zu sein, sondern es gibt nur Menschen, für welche es wesentlich und konstitutiv ist, Mensch zu sein, und die Eigenschaft, krank zu sein, nicht aber auch die Eigenschaft, Mensch zu sein". M. FREDE, y G. PATZIG, *Aristoteles 'Metaphysik Z*', I, p. 44.

ciones accidentales) se predican de la forma. C. Shields[65] ha llamado la atención sobre un texto que ejemplifica esta ambigüedad:

> Puesto que la investigación trata de la sustancia, volvamos sobre el tema una vez más. Así como se dice que es sustancia el sujeto y la esencia y el compuesto de ambos, así también el universal. Hemos hablado ya de los dos primeros, a saber, de la esencia y *del sujeto, del cual hemos dicho que subyace de dos modos* (*dichōs hupókeitai*)*: o siendo algo determinado, como el animal para las afecciones, o como la materia para la entelequia*[66].

Esta ambigüedad ya estaba presente en *Z*3: "todas las demás cosas se predican de la sustancia, y ésta de la materia"[67], donde el término sustancia significa la forma. Sin embargo, el texto de *Z*13 sirve para explicitar dos cosas: el 'todas las demás cosas' se refiere a las afecciones, y la sustancia que se predica de la materia es *entelécheia*.

Según el texto citado, *hupokeímenon* se emplea 1) por una parte, para aquello que recibe la predicación accidental, es decir, como *tóde ti* respecto de los atributos, y 2) en otro sentido, como la materia respecto de la forma. Ahora bien, la diferencia no está sólo en que se prediquen cosas distintas, sino que estas cosas se predican de modo distinto. La distinción que Aristóteles propone opera entre dos modos reales de subyacer el sujeto: como materia para la forma y como forma para los accidentes. De allí que la relación entre los dos tipos de predicación que distingue Aristóteles no pueda considerarse isomórfica. En ambos casos, se trata de sujetos básicos de la predicación, es decir, de lo que el Estagirita llama predicación *per se* y no *per accidens*, o sea que ninguno de los dos casos es asemejable a predicar blanco de músico[68]. Sin embargo, mientras que en el caso del *tóde ti* respecto de las afecciones se trata de una predicación denominativa, en el segundo caso se trata de una predicación que podría llamarse constitutiva o existencial. Esto se entiende mejor desde la consideración del acto y la potencia, que en este texto sólo aparece veladamente con la comprensión de la forma como *entelécheia*, ya interpretada así en el contexto de *Metafísica* Z. De este segundo sentido me ocuparé más

65. Cfr. C. SHIELDS, "Soul as Subject in Aristotle *De Anima*", *Classical Quarterly*, 38, 1988, pp. 140-149.

66. *Metaph*. Z, 13, 1038b1-6.

67. *Metaph*. Z, 3, 1029a23-24.

68. Cfr. *Metaph.* Δ, 7, 1017a7-22.

adelante, al tratar explícitamente de la relación entre materia y forma. De momento lo que nos interesa es la subjetualidad de la forma, es decir, el primer sentido distinguido.

La forma –como *tóde ti* – es sujeto a la manera de aquello que está debajo de las *pathē*, y que persiste a lo largo del movimiento. Esto es, la forma es sujeto como *sujeto del movimiento*. Aunque el ejemplo que Aristóteles propone de *tóde ti* es en este caso un compuesto, vale también para la forma, puesto que ella también es *tóde ti*. Por lo demás, no se trata del único lugar donde la forma aparece como sujeto; en otro lugar el alma (esto es, la forma del cuerpo) es descrita como el sujeto de la vida[69]. Ahora bien, como dice Aristóteles, el alma no está sujeta al llegar a ser o al pasar, ni tampoco al movimiento, pero sí que es principio de movimiento y, en ese sentido, es su sujeto. Que no esté sujeta al movimiento no significa por lo demás que permanezca incólume. Como se mostraba en el primer capítulo, la sustancia, en cuanto que persiste, es precisamente la que se va modificando en sus accidentes.

La cuestión es que aquí Aristóteles da un paso más y dice que esa sustancia es la misma forma. El sujeto del cambio tiene que ser la forma. Si no, la relación del sujeto con la determinación esencial se torna contingente y *per accidens*. Esta comprensión exige la identificación de la forma con el objeto concreto. Aristóteles admite esta identificación, según puede verse en *Z*11, donde Corisco puede ser tanto la forma como el compuesto.

> Y es también evidente que el alma es la sustancia primera, y el cuerpo es materia, y el hombre o el animal, el compuesto de ambos en sentido universal. Pero Sócrates y Corisco, *si también el alma es Sócrates*, son algo doble (*pues unos los consideran como alma, y otros, como el compuesto*); pero, si son simplemente este alma y este cuerpo determinados, el individuo será también como el universal[70].

Ahora bien, la identidad entre la forma y el individuo concreto presenta dos exigencias. Por una parte, sólo es sostenible una vez que se haya explicitado la relación entre forma y materia como acto y potencia, es decir, no mientras sean comprendidas como dos elementos de un objeto ulterior. Según se ha dicho, este tema se abordará en breve. En segundo lugar,

69. Cfr. *Metaph*. Δ 18, 1022a32.
70. *Metaph*. Z, 11, 1037a5-10.

exige comprender a la forma como capaz de aceptar otras determinaciones o, más estrictamente, como capaz de movimiento, es decir, como potencia del movimiento.

Por ahora, basta con ver cómo la forma no sólo es sujeto en un sentido distinto de la materia, sino que, en último término, la forma es el principio que posibilita que haya sujetos (incluso que la materia sea sujeto). Para que pueda haber movimiento, es preciso que haya varios sujetos, pero eso sólo es posible si cada uno tiene una determinación propia o esencial, que además pueda aceptar las otras determinaciones. Por ello, como se decía antes, es confuso hablar de determinaciones esenciales y accidentales como atributos del sujeto, porque la forma no es una determinación más, contingente respecto del sujeto.

A partir de todo lo anterior, resulta patente cómo el carácter de sujeto de la sustancia está íntimamente ligado al problema de la identidad. La condición de que la sustancia sea *hupokeímenon* implica que pueda dar cuenta de que –a pesar de todos los procesos a los que se vea sometido– sigue siendo la misma. La materia, en continuo cambio, no está en capacidad de garantizar dicha identidad, puesto que la identidad requiere cierto tipo de continuidad. Esta continuidad tiene que poder darse a pesar de los cambios que se presenten: a pesar de cambiar de lugar, de la nutrición, del crecimiento o del envejecimiento (estos tres últimos en el caso de los seres vivos). Desde una perspectiva dinámica, es decir, atendiendo a los procesos a los que se ve sometida la sustancia, la relación forma-materia aparece más bien como la relación entre aquello que da continuidad a pesar –o más bien por medio– de los demás procesos, sin que de allí se siga que eso que da continuidad es estático, sino que más bien es el sujeto dinámico de esos procesos. Así, en el caso de la vida, Aristóteles parece descubrir esta continuidad en la posibilidad que tiene todo organismo de continuar cumpliendo con su función, como se verá en el siguiente capítulo.

4. La individualidad de la forma

Si se afirma que el sentido principal de sustancia es la forma, y que los requisitos de la sustancialidad son subjetualidad, *tóde ti* y separación,

entonces es preciso reconocer que las formas sustanciales son individuales.

La tesis de las formas particulares ha sido muy debatida en los últimos años[71], y no es éste el lugar para entrar de lleno en tal discusión. Sin embargo, puesto que de esa tesis se siguen consecuencias importantes para mi argumentación, expondré brevemente las dos líneas de interpretación fundamentales del debate. Como el término *eīdos* es en Aristóteles polivalente[72], ambas interpretaciones gozan de base textual y de argumentos filosóficos que la sostengan.

Según la primera línea de argumentación, que podríamos llamar la interpretación canónica, la forma sustancial es universal. Esto se sigue de que las sustancias son entidades definibles (Z4), la definición es del universal (Z11) y no se pueden definir los particulares (Z15). De acuerdo con esta interpretación, los argumentos de Z13 que niegan que el universal sea sustancia, no quieren decir que ningún universal sea sustancia, sino algo menos estricto[73]. De este modo, la forma sí es sustancia en cierto sentido, pero también es universal. Como se ve, no se trata propiamente de evidencia textual directa, aunque los argumentos son serios. Según esta lectura, además, el compuesto se individúa por la materia. La idea de que la forma es un universal, algo general a lo que se acomodan los individuos, además de estar muy extendida es también aristotélica. Parece que no es necesario postular más que una forma general; en el caso de los seres vivos, la especie. Vistas las cosas así, se afirmaría entonces que todos los miembros de una clase o de una especie tienen una misma forma sustancial o una misma alma.

71. El debate contemporáneo sobre las formas particulares en Aristóteles se remonta a un par de artículos de W. SELLARS y R. ALBRITTON presentados en un Simposio de la *American Philosophical Association* en 1957. Ambos publicados en *Journal of Philosophy*, 54, 1957: W. SELLARS, "Substance and Form in Aristotle" pp. 688-698 y R. ALBRITTON, "Form of particular substances in Aristotle's Metaphysics", pp. 699-708.

72. Conviene recordar en primer término que *eīdos* en el pensamiento aristotélico puede significar: a) la forma del particular (esto es, la forma de Sócrates), b) la especie (hombre), c) la forma universal de la especie.

73. Cfr. G. E. L. OWEN, "Particular and General", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 79, 1978; M. J. LOUX, "Form, Species, and Predication in *Metaphysics* Z, H, and Θ", *Mind* 88, 1979; F. A. LEWIS, *Substance and Predication in Aristotle*, Cambridge, 1991.

Según la interpretación contraria, las formas sustanciales no son universales, sino que cada una pertenece al individuo del cual es forma y, por tanto hay tantas formas sustanciales como individuos[74].

La evidencia textual de la tesis de las formas particulares se basa fundamentalmente en a) que la sustancia es separada y un algo (*chōristón kai tóde ti*, Z3); b) que los universales no son sustancias y que no hay universales fuera de los particulares (Z13); c) que las causas de los particulares han de ser particulares (Λ5); y d) que Aristóteles atribuye a los seres animados formas individuales. Repasaré brevemente los tres primeros argumentos.

a) Respecto del primer punto –ser *tóde ti* y estar separado–, la base textual es amplia[75]. Los criterios de *tóde ti* y separabilidad suelen presentarse juntos; más aún, por lo menos en dos textos se da una inferencia desde ser *tóde ti* a ser separado[76]. En el caso de la forma, no se trata de tener un carácter separado sin más, que correspondería al compuesto, sino de ser separado en el *lógos*[77]. Creo que a esto último se puede llamar separabilidad.

Contra este argumento, los defensores de la universalidad de la forma objetan que el hecho de que la forma sea un *tóde ti* no excluye que sea un universal. Según estos autores, si bien la expresión *tóde ti* puede aplicarse a los particulares[78], no tiene por qué aplicarse sólo a ellos y, en el caso de la forma, el carácter de *tóde ti* podría indicar sólo que son muy determi-

74. Cfr. FREDE y PATZIG, *Aristoteles 'Metaphysik Z'*; E. HARTMAN, *Substance, Body and Soul. Aristotelian Investigations*, Princeton, 1977; C. WITT, "Hylomorphism in Aristotle", *Apeiron*, 22, 1989, pp. 141-158.

75. Cfr. *Metaph*. Z, 3, 1029a28-29; Δ 8, 1017b23-26: "Es sustancia... aquello que siendo un algo, es también separable (*hò àn tóde ti òn kaì chōristón*) –tal es la figura y la forma (*hē morphē kaì tò eīdos*)–". Como se recordará, en este texto los criterios de subjetualidad por una parte, y separabilidad y ser *tóde ti* no eran condiciones coincidentes, sino que especificaban dos modos de ser sustancia. Wedin piensa que el sentido de tóde ti en Z,3 es distinto al de los demás lugares. Cfr. *Aristotle's Theory of Substance*, pp. 213-215. No estoy de acuerdo, porque hay otros textos donde también se afirma que la forma es *tóde ti*, por ejemplo, *Metaph*. Θ, 7, 1049a35-36; Λ, 3, 1070a11; *De Gen et Corr*. 318b32.

76. Cfr. *Metaph*. Δ, 8, 1017b23-26 y H, 1, 1042a29-31.

77. Cfr. H, 1, 1042a29-31 y *Phys*. II, 2, 193b4-5. Cfr. MORRISON, "Separation in Aristotle's *Metaphysics*". Este autor sostiene que el concepto aristotélico de separado en definición, que el Estagirita adscribe a la forma, no puede defenderse.

78. En las *Categorías*, cuando se dice que la sustancia primera (aquí el caballo particular y el hombre particular) es *tóde ti*, se dice que lo es porque es indivisible (*atomon*) y una en número (3b10–13). A renglón seguido se nos explica el motivo por el que la especie y el género no son sustancias primeras: no son *tóde ti*, porque se refieren a más de una cosa (3b13–23).

nadas (esto es, que no se pueden seguir dividiendo en clases más determinadas), pero aún así son repetibles. Ahora bien, a esto hay que decir que ser repetible no es lo mismo que ser universal.

En esta discusión hay, a mi juicio, una cuestión que suele dejarse de lado: en la argumentación de Z3, ser *tóde ti* y, por ello, separado en el *lógos*, es un criterio que se añade al de ser sujeto. En mi opinión, es la conjunción de ambos criterios la que permite afirmar que la forma es individual.

Por otra parte, que la sustancia tenga que ser *tóde ti* lleva también a preferir a la forma como sustancia primera por encima del compuesto[79]. Las formas individuales no son lo que son porque se prediquen de la materia, al contrario de lo que pasa con los compuestos o con las unidades accidentales como 'hombre blanco'. En estos dos tipos de compuesto, la unidad está garantizada por la predicación, mientras que, en el caso de la forma, la unidad le pertenece intrínsecamente.

b) El segundo argumento lo constituye más bien una evidencia negativa: Z13 no permite que el universal sea sustancia. De tal forma que es contradictorio afirmar a la vez que la forma es sustancia y que es universal. Ningún universal puede ser sustancia porque, como se ha venido diciendo, en la *Metafísica* Aristóteles mantiene la doctrina de que ser un sujeto es una condición necesaria para ser sustancia. Como argumenta el Estagirita, el universal no puede ser de ninguna manera sujeto, porque siempre se predica de algo[80], y no sólo de la materia. Además, mientras la forma es un *tóde ti*, ese carácter se le niega explícitamente al universal[81]. En los libros centrales de la *Metafísica*, el universal no es sustancia, ni primera ni segunda. En la crítica a los platónicos, Aristóteles es consciente de que sus formas no pueden ser universales, porque, como ha señalado Owen, entonces sucumbirían al argumento del tercer hombre[82].

c) El tercer argumento es, a mi juicio, el más relevante, porque no sólo afirma la individualidad de la forma, sino que explica los motivos por los cuales ha de ser así. Según Aristóteles, las causas de los particulares han de ser particulares:

79. Cfr. *Metaph*. Z, 4, 1033a3-7.
80. Cfr. *Metaph*. Z, 13, 1038b15-16.
81. *Metaph*. Z, 13, 1039a1.
82. Cfr. G. E. L. OWEN, "Particular and general", p. 14.

> De entre aquellas cosas que pertenecen a la misma especie (*en tautō eídei*), <las causas y los elementos> también son distintos, no en especie (*ouk eídei*), sino porque las de distintos particulares son diferentes –tu materia y forma (*eīdos*) y causa eficiente y la mía, pero son la misma en el *lógos*[83].

Este texto forma parte de una argumentación sobre si los principios de todas las cosas son los mismos y, si lo son, de qué modo lo son[84]. Aristóteles atribuye aquí una forma a cada cosa individual. Como se lee unas líneas antes, la causa del particular es el particular y, del general, el general:

> Los universales de que hablábamos no existen; pues lo individual es principio de las cosas individuales; un hombre universal, en efecto, lo sería de un hombre universal, pero no existe ninguno[85].

Parece evidente que los contrincantes de Aristóteles son también en este caso los platónicos, frente a los que el Estagirita afirma que el universal no puede ser causa del particular[86], como defendían aquéllos.

Se puede decir que dos objetos tienen una misma forma sólo si se reconoce que se está hablando universal y analógicamente. A mi juicio, lo que este texto aporta a los argumentos anteriores, además de una evidencia textual bastante difícil de impugnar, es más relevante. Se trata de la distinción que aquí se establece, de manera explícita y relevante para nuestra argumentación, entre dos sentidos de *eīdos*: por una parte, *eīdos* como especie y, por otra, como forma. En cierto sentido, los principios, *eīdos* incluido, sí que son universales, pero no como principios de un particular, sino en el *lógos*. La universalidad de la forma es compartida aquí también por la materia y la causa motriz[87], pero el Estagirita deja claro que sólo es así en el *lógos*, no en los entes físicos.

83. *Metaph.* Λ, 5, 1071a27-29.

84. A partir sobre todo de Λ4, el uso que Aristóteles hace de la analogía se intensifica.

85. *Metaph.* Λ, 5, 1071a20-22.

86. Allan Code lo pone lapidariamente: "it is wrong to think that there is a single Form of Man that is the cause of perceptible men". A. CODE, "Some Remarks on Metaphysics Lambda 5," en D. CHARLES y M. FREDE (eds), *Aristotle Metaphysics Book Lambda: Symposium Aristotelicum*, Oxford, 2000, p. 175. Sin embargo, este autor interpreta el pasaje de 1071a27-29 como diciendo que la tríada de causas es en cada caso distinta, lo que no impide que la forma sea la misma.

87. Cfr. *Metaph.* Λ, 3, 1070a3-4: los principios en cierto sentido son los mismos.

La consideración de la forma como individual no está exenta de complicaciones, no ya sólo en el orden textual, sino también en el de la argumentación filosófica. Son fundamentalmente dos dificultades las que se suelen presentar: una relativa a la posibilidad del conocimiento y la otra a la doctrina tradicional de la materia como principio de individuación. Empezaré por la cuestión epistemológica sólo para dejar constancia de ella, para luego fijarme en la segunda con más detenimiento.

La primera dificultad se plantea porque se teme que haya que concluir que no hay conocimiento posible de aquello que es –es decir, de la forma– si ésta no se admite como universal. Esto es problemático porque se supone que, según Aristóteles, el conocimiento sólo es conocimiento del universal. De ahí que, en el nivel gnoseológico la afirmación de que la sustancia es la forma individual parecería implicar una posición nominalista en el Aristóteles maduro[88], frente a un supuesto realismo extremo presente en las *Categorías* o al esencialismo que de ordinario se le atribuye al Estagirita. Para justificar este cambio de perspectiva, algunos han hablado de una revisión en su teoría del conocimiento. Aunque éste no es el lugar para entrar en dicha polémica, quiero hacer un par de observaciones.

En primer lugar, en lo relativo a que el objeto del conocimiento sea sólo el universal. Efectivamente, en el libro de las aporías, Aristóteles declara que el conocimiento es de lo universal y relativo a la forma o esencia, y una afirmación similar se repite en *Metafísica* Z11[89]. Por otro lado, según Z4, la definición –que es el *lógos* de la esencia, es decir de la forma– versa sobre lo universal.

En relación con lo primero, sólo quiero anotar que cuando se dice que la definición es del universal y de la forma, hay más que una lectura posible. Por una parte, se puede pensar que se trata de un *kaí* explicativo, con lo que se leería: la definición es del universal, es decir, de la forma. Cabe, sin embargo, también entender el *kaí* como conjuntivo: tanto el universal como la forma tienen definición. En este caso, no es necesario afirmar que la forma sea universal, porque se trataría de dos objetos distintos que admiten definición.

88. Cfr. F. Inciarte, "Für und wider den Nominalismus", *Philosophisches Jahrbuch*, 1989, pp. 382-393.

89. Cfr. *Metaph*. B, 6, 1003a13-14 y *Metaph*. Z, 11, 1036a28-29.

En relación con el texto de Z4, tampoco cabe sólo una lectura. Allí se lee:

> No habrá pues esencia de ninguna de las cosas que no son *especies* de un género, sino tan sólo de éstas (pues éstas parecen decirse no por participación ni como afección ni como accidente)[90].

Ahora bien, el contexto no autoriza traducir aquí *eīdos* por especie y asumir que se trata de un universal. Una línea antes, se ha dicho que la definición versa sobre las cosas que son primeras, y que éstas son "las que se dicen no porque una se diga de otra"[91]. Como es sabido, el universal se dice de otro, por lo que el texto no puede estar refiriéndose a él. Además, unas líneas más abajo, se afirma que lo que es (a lo que corresponde la definición) es sustancia y *tóde ti* [92]. Y ya se ha dicho que el universal no es *tóde ti*. Por todo ello, la traducción más adecuada para *eīdos* es, en este contexto, forma y no especie.

La segunda observación se refiere a un texto de *Metafísica* M10[93], en el que Aristóteles se plantea esta misma aporía y explica cómo el conocimiento puede ser conocimiento de lo particular. Para resolver el problema, propone distinguir entre dos tipos de saber: por una parte, un conocimiento actual, que se refiere al individuo y, por otra, un conocimiento potencial, cuyo objeto es lo universal[94]. En el conocimiento actual, los objetos no son universales[95]. Con esta propuesta, Aristóteles no sólo acepta que no todo conocimiento es de lo universal, sino que, más aún, sostiene que el conocimiento del particular es primero (por la prioridad del acto sobre la potencia) frente al conocimiento del universal. De hecho, el conocimiento del universal es accidental y se accede a él por analogía.

No parece justo tachar esta solución como nominalista, puesto que Aristóteles no niega sin más el conocimiento de géneros y especies, sino

90. *Metaph*. Z, 4, 1030a11-14.

91. *Metaph*. Z, 4, 1030a10-11

92. *Metaph*. Z, 4, 1030a19.

93. Sobre este tema, cfr. las observaciones de G. PATZIG en "Das Programm von M und seine Ausführung" en A. GRAESER (ed.), *Mathematics and Metaphysics in Aristotle: Akten d. 10. Symposium Aristotelicum (Sigriswil, 1984)*, Verlag Haupt, Stuttgart,1987. pp. 113-130.

94. Cfr. *Metaph*. M, 10, 1087a10-21.

95. El problema estriba en pensar que el conocimiento de los principios verse sobre principios universales. Si fuera así, el primer principio –el motor inmóvil– no sería cognoscible, puesto que no es universal.

que prioriza el conocimiento del particular sobre el del universal. Aunque creo que esta postura no implica nominalismo, implica el rechazo de una interpretación esencialista, si por esencialismo se entiende universalismo platónico.

La segunda cuestión problemática que hay que abordar, relativa a la individualidad de la forma, es la doctrina clásica de la materia como principio de individuación. Según la interpretación canónica de Aristóteles, la materia es la responsable de la individualidad: si la forma es universal, entonces el peso de la individuación cae sobre la materia. Se trata, en parte, de un tema escolástico[96], cuya presencia como problema en Aristóteles es dudosa.

La dificultad podría plantearse de la siguiente manera. En cuanto que la forma se describe por sus disposiciones y capacidades, aparece como algo que puede ser tenido por más de un objeto: podemos dar descripciones similares de objetos distintos. Ahora bien, en cuanto que se afirma que es una sustancia –un sujeto y *tóde ti* –, como tal no puede ser comprartida, puesto que la sustancia es aquello que no se predica de ninguna otra cosa.

Pero si, con todo, se afirma que la forma es universal, queda pendiente entonces el problema de qué hace que un individuo concreto –esto es, Sócrates o Calias– sea individual, si ambos comparten la misma forma. Ahora bien, en consonancia con el pensamiento aristotélico, hacer depender la individuación de la materia resulta todavía más enrevesado y sorprendente, puesto que, según el mismo Aristóteles, la materia en sí misma es indeterminada[97], y no se ve cómo la indeterminación pueda ser causa de la determinación[98].

¿Hay alguna base textual en el *Corpus* aristotélico para hacer de la materia el principio de individuación? El lugar clásico de referencia para esta tesis es un texto, también de *Metafísica* Z, donde se afirma que Calias y Sócrates se distinguen por la materia, pero son lo mismo por el *eīdos*

96. En el caso de los medievales, la cuestión es más cuidada de lo que a primera vista puede parecer. En efecto, según Tomás de Aquino, es la materia determinada por la cantidad, no la materia indeterminada, la que se afirma como principio de individuación. Ahora bien, la materia determinada por la cantidad, no es materia en estado puro, sino con algún grado de formalización.

97. Cfr. por ejemplo *Metaph.* H, 1, 1042a26-30 donde a la indeterminación de la materia se contrapone la determinación de la forma (*tóde ti*).

98. Cfr. *Metaph*. I, 9, 1058b6 donde Aristóteles dice que la materia no produce diferencia.

(pues éste es indivisible)[99]. En el contexto en el que ocurre este pasaje, Aristóteles está determinando en qué sentido lo generante es tal cual lo generado, pero afirma que no es idéntico ni uno numéricamente, sino uno en especie[100], tal como acontece en las cosas naturales[101]. Por ello, es más lógico traducir aquí *eīdos* por especie y no por forma.

Conviene recordar ahora el texto de *Metafísica* Λ5 citado hace unas pocas páginas: en un sentido, *eīdos* es universal, esto es, como *lógos*[102]. Como indicio para determinar la diferencia entre dos individuos, la materia sirve como criterio epistemológico, según se verá dentro de un momento. Sin embargo, en un plano metafísico, hay que tener en cuenta que en este texto se trata de "estos huesos y esta carne", que no serían tal si no fuera por la forma que los determina[103]. En efecto, toda determinación le viene a la materia por la forma: "en virtud de la forma puede decirse ya de la materia que es algo determinado"[104]. La individualidad y, con ella, la diferencia, no la introduce la materia, sino que, "la diferencia es la forma en la materia"[105]. El carácter individual del compuesto y de la materia es secundario y derivado.

Como puede verse, se impone en este terreno la necesidad de hacer una distinción de problemáticas en relación con la individualidad. Se trata de cuestiones diversas el preguntarse, en primer lugar, cómo distinguimos un individuo de otro y, en segundo término, qué hace que un individuo no sea otro (esto es, que sea sí mismo). Es decir, tendríamos en el primer caso un sentido epistemológico y, en el segundo, un sentido metafísico[106].

Es en el orden epistemológico donde la cuestión suele plantearse y, desde allí, extrapolarse a lo metafísico. Si, por una parte, en el nivel onto-

99. *Metaph*. Z, 9, 1034a6-8.

100. Sobre estas distinciones acerca de los modos como algo es uno, cfr. *Metaph*. Δ, 1016b31-35. Es uno por especie, aquello cuyo *lógos* es uno.

101. Cfr. *Metaph*. Z, 8, 1033b30ss.

102. Cfr. también Z, 7, 1032a24-25. En esta misma dirección, en su comentario a este pasaje, Frede y Patzig dicen: "Es handelt sich vielmehr darum, daß die Form in beiden Fällen artgleich ist, wie ja auch die Form des Erzeugenden nicht mit der Form des Erzeugten identisch, sondern nur artgleich ist." *Aristoteles 'Metaphysik Z'*, II, p. 146.

103. Cfr. *De Part. Anim*. I, 640a.

104. *De An.* II, 1, 412a7-8.

105. *De Part. Anim*. 643a25. Cfr. J. OWENS, *The doctrine of being*, pp. 458 y 470, donde dice que la forma significa la diferencia. Sin embargo, según este autor la materia es el principio de individuación.

106. Para una distinción similar a ésta, aunque más detallada, cfr. CHARLTON, "Aristotle and the principle of individuation", *Phronesis*, 17, 1972, pp. 239-249.

lógico reconocemos que la forma es individual, pero el *lógos* tiende a universalizarla[107], la pregunta no debe ser qué hace que una forma sea individual, sino cómo conocemos la individualidad de la forma; esto es, cómo distinguimos una forma de la otra. Nosotros sí que conocemos la individualidad por medio de la materia. Pero se trata, en ese caso, de la *ratio cognoscendi*, no de la *ratio essendi*. Y, según se sabe, estas dos no siempre coinciden.

Ya en el terreno de nuestra experiencia, la materia es principio de particularización, pero no el único, ni tan siquiera el más importante. En el caso de las sustancias animadas, se da una progresiva y continua diferenciación en la que concurren otros factores[108], en concreto, la misma actividad de la forma. Pero en estos casos, el principio de esa diferenciación sigue siendo la forma[109]. La continuidad de la historia de la forma –si se pudiera hablar así– sirve también como criterio epistemológico para conocer una forma individual, pero no puede decirse que sea lo que constituye su individualidad.

El movimiento y el desarrollo temporal de esa forma[110] constituyen para nosotros criterios para distinguirla, pero se trata de formas que ya de por sí son distintas. La forma es la responsable de la constitución del individuo en cuanto tal. Y, en cuanto que es el principio de movimiento, es la responsable de su desarrollo y de su diferenciación, o sea, de su individualidad. Ahora bien, esto no significa que la forma sea ajena –en sentido ontológico– a su devenir temporal. Nada más lejos de ello. Los movimientos y las acciones de la sustancia no la dejan indiferente.

El problema de la individuación es fundamentalmente un problema epistemológico. En el orden metafísico, la cuestión puede plantearse como el problema de la identidad, pero no en el sentido de qué hace que una cosa sea lo que es (Aristóteles considera esa pregunta superflua e irrelevante), sino más bien en el sentido en el cual él la replantea: qué hace que

107. Si acaso, la pregunta pertinente sería cómo la universaliza el *lógos*. La cuestión es que en el orden del *lógos*, el reconocimiento del individuo como perteneciente a una clase es posterior, con lo que trasladamos este problema al orden real y, suponiendo que antes es el universal, preguntamos cómo ha devenido en particular.

108. En relación con esto, dicen FREDE y PATZIG: "so differenziert sie sich doch in der Entwicklung des Lebenswesen weiter aus" *Aristoteles 'Metaphysik Z'*, II, p. 47

109. Lo que lleva a la diferenciación, es en este caso la actualización de diversas capacidades. Si bien es el hombre el que cambia, cambia por razón de la forma, que es el principio de movimiento.

110. Sobre la temporalidad de la forma, cfr. *Metaph*. Z, 15, 1039b24-26 y Λ, 3, 1070a22ss.

estos materiales o partes concretas sean lo que son. Entonces, la respuesta es la forma[111]. Por eso, más que identidad, quizá podría hablarse, con el inconveniente de introducir un neologismo, de *eidentidad*, para que aparezca con claridad su relación con la forma. Sobre esto –cómo se relaciona la forma con la materia en los libros centrales de la *Metafísica*– versará el último epígrafe de este capítulo.

5. La forma predicada de la materia. La materia como potencialidad

La centralidad de la forma en los libros medios de la *Metafísica,* y su determinación como sustancia primera, no implica de ningún modo expulsar la materia de la consideración aristotélica de la sustancia sensible. Sin embargo, según se decía en epígrafes anteriores, no es acertado tratar de la materia como de un co-principio de la sustancia junto con otro, que sería la forma. Dicha perspectiva tiende a oscurecer la peculiar relación que se establece entre materia y forma.

En las sustancias sensibles, por lo menos en las naturales –que como se sabe son las que Aristóteles considera sustancias de modo paradigmatico–, la forma siempre se da materialmente: "Algunas cosas son una forma particular en una materia particular"[112]. Se trata, más aún, de una materia determinada, que no sería tal si no fuese por la acción de la forma: "la forma del hombre siempre se encuentra en carne y huesos y partes así"[113] y no en cualquier materia[114]. Esto conlleva que no sea posible definir las sustancias sensibles sin hacer referencia a la materia y al movimiento. Si la definición es la forma –en el caso de los seres vivos, el alma–, ¿cómo hay que entender que la definición –y con ella la forma– tenga que incluir las partes materiales? La cuestión podría replantearse de la siguiente manera: si la constitución a partir de una determinada materia más que una deter-

111. Cfr. *Metaph.* Z, 17, 1041a14ss.
112. *Metaph*. Z, 11, 1036b23-24.
113. *Metaph.* Z, 11, 1036b4.
114. En *Metaph.* H, 4, 1044a28 se lee: "un hacha no puede estar hecha de lana o de madera".

minación de la materia, sea un requisito de la misma forma[115]. Por lo demás, una materia particular siempre lo es en cuanto que está formalizada. La referencia a la 'materia' que tiene que estar en la definición, es propiamente referencia a una forma previa, a unas determinaciones previas que actúan como potencia.

Esta doctrina se desarrolla parcialmente en polémica con los platónicos y, en concreto, con el caso de Sócrates el Joven, donde aparece con nitidez el mismo límite que el Estagirita impone a la consideración de las sustancias naturales desde la perspectiva de los artefactos:

> Y la comparación con el animal que solía hacer Sócrates el Joven es inadmisible pues se aleja de la verdad, y hace suponer que es posible el hombre sin las partes, como el círculo sin el bronce. Pero aquí no hay semejanza; el animal, en efecto, es una cosa sensible, y no puede ser definido sin el movimiento, ni, por consiguiente, sin las partes dispuestas de algún modo. Pues la mano no es de todos modos parte del hombre, sino que sólo lo es si puede ejecutar la obra; por consiguiente, tiene que estar viva y, si no está viva, no es parte del hombre"[116].

Si la materia ha de entrar en la consideración de la sustancia, y ésta se entiende como forma, entonces es preciso ver qué herramientas conceptuales utiliza el Estagirita para establecer esta relación. En el contexto de los libros centrales sobre la sustancia, dichos instrumentos son a mi juicio dos (que no dejan de estar relacionados y, en último término, subordinado uno al otro): la predicación de la forma respecto de la materia, y la consideración de la materia como la posibilidad de la forma. Aquí se expone el primero y se menciona el segundo, que se verá ampliado en el siguiente capítulo.

Hasta ahora se ha dicho que la forma es la sustancia. Y que a ella corresponde la definición. Sin embargo, en algunos lugares, Aristóteles también dice que la materia forma parte de la definición de las cosas sensibles.

115. Este tema, ya estaba planteado en el libro anterior, donde Aristóteles afirma que la forma de los seres naturales no puede considerarse al margen de la materia ni al margen del movimiento: si todas las cosas naturales se enuncian como lo chato, pues ninguna de estas cosas puede prescindir del movimiento en su enunciado, sino que siempre implican materia, está claro como se debe buscar y definir la esencia en los seres naturales. Cfr. *Metaph*. E, I, 1025b34ss.

116. *Metaph*. Z, 11, 1036b24-32.

¿Cómo sucede eso? Ello sólo es posible si la forma *es* la materia de algún modo.

Sobre los dos tipos de predicación que se dan en la *Metafísica*, ya hemos hablado antes. No está de más, sin embargo, recordar uno de los principales textos:

> Puesto que la investigación trata de la sustancia, volvamos sobre el tema una vez más. Así como se dice que es sustancia el sujeto y la esencia y el compuesto de ambos, así también el universal. Hemos hablado ya de los dos primeros, a saber, de la esencia y *del sujeto, del cual hemos dicho que subyace de dos modos* (*dichōs hupókeitai*)*: o siendo algo determinado, como el animal para las afecciones, o como la materia para la entelequia*[117].

La primera forma de predicación –en la cual la forma es sujeto de las afecciones– ya ha sido abordada. En este caso, lo que nos interesa es la afirmación del Estagirita de que, *en otro sentido*, la materia es sujeto de la forma. ¿Cómo hay que entender esto? ¿En qué sentido puede ser la materia sujeto? Primeramente, es preciso tener en cuenta que según Aristóteles se trata de sentidos diversos de predicación. En segundo término, este tipo de predicación no tiene propiamente parangón en el terreno del lenguaje común: no decimos de ordinario 'el cuerpo es el alma', o 'estos ladrillos son una casa'.

Cabe pensar que la materia aquí se entiende como aquello que persiste no sólo a través de la alteración, sino también de la generación: tal como quedaba caracterizada en *Física* I. Sin embargo, no creo que sea precisamente esto lo que el Estagirita tiene en mente. La materia, que es sujeto respecto de la forma, lo es en virtud de esa forma, de modo que el cambio sustancial no queda explicado y ni siquiera es lo que aquí está en juego. Es decir, también en el caso en que la forma se predica de la materia, dicha predicación es posible por la misma forma.

A mi juicio, se trata de una predicación existencial. Como dice el Estagirita en Z17, se busca la causa por la cual la materia es algo, y esa causa es la forma[118]. De modo que cuando se dice: la materia es la forma, se trata de un 'es' existencial, traducible por 'es por medio de' o 'se constituye por'.

117. *Metaph*. Z, 13, 1038b1-6.
118. Cfr. *Metaph*. Z, 17, 1041b4.

Probablemente esto se entienda mejor en el contexto del tratamiento de la sustancia que Aristóteles recomienza en Z17, donde dice que la sustancia es un principio y una causa[119]. Según el Estagirita, la causa de ser una sustancia es la forma o esencia que se predica de la materia.

La cuestión pertinente para lo que nos ocupa, es que normalmente se entiende que la forma es la causa de que algo sea lo que es, o sea, se entiende como causa del compuesto. Sin embargo, eso no es exactamente lo que dice Aristóteles y requiere matizaciones. Según el Estagirita, más bien se trata de que *la forma es la causa de la materia*, incluso de su existencia. La causa es la predicación de la forma.

> Y, puesto que es preciso conocer que la cosa existe, es evidente que se pregunta por qué la materia es algo determinado; por ejemplo, ¿por qué estos materiales son una casa? Porque se da en ellos la esencia de casa. Y esto, o bien este cuerpo que tiene esto, es un hombre. Por consiguiente, se busca la causa por la cual la materia es algo (y esta causa es la forma); y esta causa es la sustancia[120].

Unas líneas antes, y como se recordaba más arriba, Aristóteles decía que la pregunta no es "por qué algo es algo"[121], sino más bien por qué estos –estos materiales– son un hombre. La primera pregunta es una pregunta del orden de las clasificaciones: esto –por ejemplo, Sócrates– es un hombre, un animal, etc. En el siguiente caso, en cambio, la materia –que ahora actúa como sujeto respecto de la forma– es (no a modo de clasificación, sino de constitución) la forma.

Las proposiciones del tipo 'Sócrates es un hombre' no tienen correlato metafísico directo. O, mejor dicho, su correlato metafísico es que una forma individual organiza una materia de un modo determinado: entonces podemos decir que Sócrates es un hombre. O sea, reconocer a un miembro de una especie es algo que se hace en virtud de que se ve cómo una forma se predica de una materia, es decir, cómo la constituye. Es decir, cómo está organizada una determinada materia.

Así, en el caso de los seres vivos, se puede decir que el cuerpo *es* el alma, entendiendo por es, 'es constituido por'. Lo que en el orden de la

119. Cfr. *Metaph.* Z, 17, 1041a9ss.

120. *Metaph*. Z, 17, 1041b4-9. Pongo forma por *eīdos* donde García Yebra pone especie porque mientras la forma es sustancia, la especie no lo es, y aquí es claro la identificación entre *eīdos* y sustancia.

121. *Metaph*. Z, 17, 1041a14-20, 22-3, b2-4.

predicación se da como 'este cuerpo es su alma', puede parafrasearse metafísicamente así: "pero la materia está en potencia porque puede llegar a la forma; pero, cuando está en acto, entonces está en la forma"[122].

Por lo demás, como ya se anotaba al principio, en el pasaje de *Metafísica* Z13, donde se dice que la materia se predica de la forma, la forma aparece comprendida como *entelécheia,* por lo que es posible asumir que la materia se entiende como potencia, en el sentido de *Metafísica* Θ, 6: Aquello que procede de la materia y la materia están en la misma relación que el acto y la potencia[123].

En un texto eminentemente biológico, Aristóteles dice lo siguiente:

> ... el que estudia la naturaleza debería hablar sobre el alma más que sobre la materia, en tanto que la materia es naturaleza gracias a aquélla, más que al contrario. Y, en efecto, la madera es lecho o trípode porque es eso en potencia[124].

Considero que en este texto se ve claro cómo la intuición presente ya en la *Física*, sobre la que nos deteníamos al principio de este capítulo, encuentra confirmación y explicitación en los textos maduros de Aristóteles. En cierta medida, la forma se predica de la materia, pero no como una cualidad o determinación suya, al modo como los accidentes se predican de la sustancia, sino que se trata de una predicación en la cual queda de manifiesto que la forma –en cuanto acto– constituye la materia –en tanto que potencia– en lo que ella misma es.

Pero aún más: en el caso de los seres naturales orgánicos, en los cuales su alma es su sustancia, la materia no es un principio externo, sino que más bien ella es la misma potencialidad de la forma. Ahora bien, esto que en la *Física* y en la *Metafísica* está anunciado, da sus mejores frutos en el *De Anima* y en el *De Generatione Animalium*, ambas obras de madurez, como tendremos oportunidad de ver en el siguiente capítulo.

122. *Metaph.* Θ, 8, 1050a15-16.
123. Cfr. *Metaph.* Θ, 6, 1048b1-3.
124. De *Part. Anim*. I, 641a29-32.

CAPÍTULO VI
MOVIMIENTO Y *PSUCHĒ*

En el capítulo anterior, se llegaba a la conclusión de que la forma es sustancia en sentido principal y, en cuanto tal, podía también ser considerada sujeto. En este capítulo, se trata de mostrar cómo esta idea se extiende a los seres vivos y encuentra su mejor expresión en este caso.

En el pensamiento aristotélico, la vida constituye el *locus* ideal para entender el movimiento y, con ello, también los conceptos claves de la metafísica. Los seres vivos son para el Estagirita el paradigma de las sustancias. Aristóteles no se pregunta qué sea la vida en sentido platónico, de modo que la vida fuera una idea eterna manifestada en el mundo sensible, sino que su aproximación al problema de la vida es, más bien, a través de los seres vivos.

Para la ciencia contemporánea, la consideración de la vida no resulta fácilmente conciliable con la teoría física, que se considera como el estudio de la materia inerte[1]. Esto no es así en el caso de Aristóteles; según él, la física (el estudio de la *phúsis*) versa de manera especial sobre la vida y los vivos. Parece claro que el ser de los seres naturales es estar en movi-

1. En 1944, E. Schrödinger cuestionó esta separación entre física y biología desde las mismas leyes de la física contemporánea en un pequeño libro titulado *What is Life?*, considerado ya un clásico de la ciencia actual. Este ensayo tuvo una influencia reconocida en el desarrollo posterior de la biología molecular, como posteriormente también en el de las llamadas "ciencias de la vida". Cfr. E. SCHRÖDINGER, *Qué es la vida*, Tusquets, Barcelona, 1983.

miento[2], y que la vida se inscribe en el ámbito de la *phúsis: "Entre los cuerpos naturales los hay que tienen vida y los hay que no la tienen*"[3]. Puesto que sabemos que el movimiento también se predica de lo no vivo, hay que ver de qué manera este rasgo es distintivo de lo vivo.

El Estagirita intenta articular la vida con algunos de los conceptos que utiliza para explicar la realidad de lo físico. Así como en la *Física* Aristóteles observa que el movimiento es la característica básica de la físico, también en el *De Anima*, recogiendo una amplia tradición, reconoce en el movimiento el carácter definitorio de la vida[4].

Todo ello muestra la conveniencia de fijar la atención en algunos de los textos donde esa relación entre forma, vida y movimiento resulta especialmente iluminada. Pertenecen al capítulo II del *De Anima* y a algunos pasajes del *De Generatione Animalium*.

1. El contexto de la definición analógica de alma[5]

En el *De Anima*, Aristóteles sitúa la investigación sobre la *psuchē* en el contexto ontológico más amplio posible, es decir, según los modos como se dice el ser. Esto implica que la pregunta por el alma es formulada utilizando las herramientas conceptuales más elaboradas de su filosofía. Al inicio del libro primero, en el planteamiento del problema, se lee:

> En primer lugar, acaso resulta necesario establecer a qué genero pertenece y qué es (el alma) –quiero decir si es algo individual (*tóde ti*) y sustancia (*ousía*), o cualidad, cantidad o cualquier otra de las categorías que hemos distinguido– y, en segundo lugar, si

2. Cfr. *Phys*. I, 2, 185a12.

3. *De An.*, II, 1, 412b14.

4. Cfr. *De An.*, I, 2, 403b24ss.

5. Como es bien sabido, el término «alma» (*psuchē*) no es utilizado en Aristóteles para designar aquello que distingue a los hombres de los animales, por ejemplo, la conciencia o la mente, sino principalmente para comprender a los seres orgánicos vivos. Se trata, por tanto, de una noción biológica. Psicología y biología, en esa medida, tienen el mismo objeto de estudio.

> se encuentra entre los entes en potencia o más bien es un cierto acto (*entelécheia*). La diferencia no es, desde luego, pequeña[6].

La primera pregunta, esto es, a cuál de las categorías pertenece el alma, queda resuelta bastante pronto. Frente a quienes ven el alma como armonía, es decir, como una disposición de la sustancia, Aristóteles establece que se trata de la misma forma, o sea, según la doctrina de *Metafísica* Z, de la *ousía* en sentido primordial. Si los cuerpos naturales parecen ser sustancia en sentido primordial y, de entre los vivos, el alma es el principio de la vida, y la vida es el ser para los vivientes, de ahí se sigue que el alma es sustancia, porque no es posible afirmar que el principio de la sustancia (en este caso de los cuerpos vivos) no sea sustancia.

La respuesta a la segunda pregunta ocupa el primer capítulo del libro II, y sus consecuencias se hacen sentir a lo largo de todo el tratado. Esta respuesta, por lo demás, no es ajena a la primera cuestión, puesto que la argumentación del Estagirita va encaminada a mostrar cómo la sustancia ha de ser comprendida fundamentalmente como acto. Esto es, la pregunta acerca del ser que se dice según el esquema de las categorías, es reformulada en el ámbito del ser como acto. La interconexión entre estos dos sentidos del ser resulta especialmente clara en el tratado *De Anima*.

El hecho de que Aristóteles sitúe la pregunta en el ámbito del acto y la potencia, se sigue de la conciencia que el Estagirita tiene de la multivocidad del término vida y, por tanto, del alma. Dicho de otro modo, la conciencia de que a la cuestión acerca del alma no se pueda dar una respuesta unívoca obliga a plantearla en el ámbito de los modos de ser que permiten la predicación analógica. Al igual que el término ser, el término vida es también polisémico. Si para los vivos, vivir es ser, como afirma Aristóteles[7], entonces no es posible reducir a la univocidad el concepto de vida[8]:

6. *De An.*, I, 1, 402a23-402b1. Utilizo la traducción de T. Calvo Martínez (Aristóteles, *Acerca del alma*, Gredos, Madrid, 1978). Sin embargo, para mantener la misma terminología usada hasta el momento, traduzco *ousía* por «sustancia» (y no por «entidad») y *entelécheia* por «acto» (y no por «entelequia»).

7. Cfr. *De An.* II, 4, 415b13.

8. Si bien es una afirmación hecha en otro contexto, tiene razón Heidegger cuando afirma: "Das Problem-wort 'Leben' muss in seiner Vieldeutigkeit belassen werden, um die von ihm intendierten Phänomene anzeigen zu können". M. HEIDEGGER "Anmerkungen zu Karl Jaspers' Psychologie der Weltanschauungen" en *Wegmarken*, G.A. 9, Vitorio Klostermann, Frankfurt a.M., p. 15.

> Digamos pues, tomando la investigación desde el principio, que lo animado se distingue de lo inanimado por vivir. Y como "vivir" se dice de muchas maneras (*pleonachōs dè toū zēn legoménou*), el vivir se manifiesta aún si se da una sola de ellas, tal como intelecto (*noūs*), percepción (*aísthēsis*), movimiento y reposo locales (*kínēsis kaì stàsis he katà tópon*), así como movimiento entendido como alimentación, envejecimiento y desarrollo (*kínesis he katà trophēn kaì phthísis te kaì aúxēsis*)[9].

Si ser, vida y acto son lo mismo en el viviente, puede decirse que todo lo que hay en el viviente es precisamente vivir y, por eso, Aristóteles puede afirmar: "llamo vida a la autoalimentación, al crecimiento y al envejecimiento"[10]; y, en otro lugar, "la vida es principalmente sentir y pensar"[11]. El vivir se define por las operaciones vitales. En consecuencia, la pregunta por la vida se responde diciendo cómo actúan los vivos[12] –y tal es precisamente el contenido de buena parte de sus tratados biológicos y del *De Anima*–.

Aristóteles se pregunta al comienzo del *De Anima* si es posible una explicación general del alma[13], y parece dar por supuesto que sí. Sin embargo, hay que tener en cuenta que al ubicar la pregunta dentro de la consideración metafísica de la *ousía*, tal explicación general sólo puede ser comprendida de manera analógica[14].

Cualquier aproximación general a la vida y al alma ha de tener en cuenta esto: es preciso mirar las relaciones particulares y captar la analogía para entender en qué consiste vivir. Es decir, el ámbito donde es posible comprender la vida es el ámbito de los entes vivos particulares.

Aristóteles explica esto acudiendo a una analogía con el caso de la definición de figura:

9. *De An.* II, 2, 413a21-25. Me aparto de la traducción de T. Calvo Martínez. Traduzco *pleonachōs dè toū zēn legoménou* por "se dice de muchas maneras" y no por "hace referencia a múltiples operaciones" puesto que el sentido del texto es la plurisignificatividad de la vida, y no las múltiples operaciones.

10. *De An.* II, 2, 412a14-15.

11. *E.N.* IX, 9, 1170a19.

12. Desde esta perspectiva, explicar la vida es equivalente a explicar cómo se reproduce un sistema, cómo se nutre, cómo se adapta, cómo se mueve respecto al medio, etc.

13. Cfr. *De An.*, I, 1, 402b9-10.

14. Esta cuestión es paralela a la definición de movimiento en *Phys.* III, donde Aristóteles también entiende que una definición general de movimiento sólo puede darse en términos de acto y potencia, esto es, en términos analógicos.

> Es por tanto evidente que la definición de alma posee la misma unidad que la definición de figura (*dēlon oūn hóti tòn autòn trópon heīs àn eíē lógos psuchēs te kaì schēmatos*); en el caso de ésta no existe figura alguna aparte del triángulo y cuantas a éste suceden, ni en el caso de aquélla existe alma fuera de las antedichas. Es posible, pues, una definición común de figura (*tōn schēmátōn lógos koinós*) que se adapte a todas pero que no será propia de ninguna en particular. Y lo mismo ocurre con las almas enumeradas[15].

Aquí se dice que no hay tal cosa como 'figura'. En cuanto universal, figura no existe. Existen triángulos y cuadriláteros.

Unas líneas más abajo da un paso más en la analogía y explica las implicaciones que eso tiene para la comprensión de la relación que se establece entre las diversas facultades (o almas):

> La situación es prácticamente la misma en cuanto se refiere al alma y a las figuras: y es que siempre en el término inmediato[16] de la serie se encuentra potencialmente el anterior (*en tōi ephexēs hupárchei dunámei tò próteron*), tanto en el caso de las figuras como en el caso de los seres animados, por ejemplo, el triángulo está contenido en el cuadrilátero y la facultad vegetativa está contenida en la sensitiva[17].

Eso justifica también que, para entender ese sentido general, sea menester ver las relaciones que se establecen en los casos particulares. Sobre esto volveremos en el epígrafe 3.

2. EL CONCEPTO DE *PSUCHĒ*: *DE ANIMA* II, 1

Todo ello hace necesario un estudio detallado del segundo libro de *De Anima.* Allí Aristóteles emprende la tarea de conseguir una definición ge-

15. *De An.* II, 3, 414b19-24.
16. Prefiero la traducción del término *ephexēs* por «inmediato» que por «siguiente».
17. *De An.* II, 3, 414b27-31.

neral de alma. Se trata de uno de los textos del Estagirita más logrados desde el punto de vista argumentativo: en pocas líneas recapitula su doctrina metafísica y saca las conclusiones pertinentes para la definición de alma. Primero expondré el texto de modo continuo para luego fijarme en algunos puntos concretos, más relevantes para la presente argumentación.

Después de haber discutido las posturas de los antiguos acerca el alma, Aristóteles comienza de nuevo la exposición de acuerdo con su propia doctrina. En pocas líneas hace una recapitulación de su doctrina acerca de la sustancia.

> Quedan explicadas ya las doctrinas trasmitidas por nuestros predecesores en torno al alma. Volvamos, pues, de nuevo desde el principio e intentemos definir qué es el alma y cuál podría ser su definición más general.
>
> Decimos que la sustancia es uno de los géneros de los entes, y que ésta puede ser entendida, en primer lugar, como materia –aquello que por sí no es algo determinado–, en segundo lugar, como estructura (*morphē*) y forma (*eīdos*) en virtud de la cual puede decirse ya de la materia que es algo determinado y, en tercer lugar, como el compuesto de una y otra. Por lo demás, la materia es potencia mientras que la forma es acto, y éste lo es de dos modos, como la ciencia o como el teorizar[18].

Lo que Aristóteles resume en primer término es la doctrina de *Metafísica* Z: hay tres sentidos en los que se utiliza el término sustancia: como la materia, como la forma y como el compuesto de ambos. Aristóteles adscribe la potencia a la materia y el acto a la forma. Pero introduce una distinción que no había sido establecida en rigor antes: el doble modo como se entiende el acto. Esta distinción será fundamental a lo largo, no sólo del desarrollo de la definición de alma, sino también de todo el tratado.

Aristóteles parte de una opinión aceptada por todos, a saber, que los cuerpos naturales son primordialmente sustancias. De entre los cuerpos[19] naturales, hay que distinguir aquellos que tienen vida de los que no la tienen. Esta composición: 'cuerpo que tiene vida' lleva a Aristóteles a afirmar que el sentido en el que el cuerpo es sustancia es como compuesto. Si

18. *De An.*, II, 1, 412a3-11.

19. Nótese que aquí Aristóteles utiliza el término cuerpo para indicar cualquier objeto, y no como hará más adelante para referirse exclusivamente a los cuerpos vivos.

es así, aquello por lo cual está vivo, es decir, el principio de vida, será entonces sustancia en sentido de forma.

> Todo cuerpo natural que participa de la vida es sustancia, pero sustancia en el sentido de sustancia compuesta (*sunthétē*). Y puesto que se trata de un cuerpo de tal tipo –a saber, de uno que tiene vida– no es posible que el alma sea el cuerpo: y es que el cuerpo no es de las cosas que se predican de un sujeto, antes al contrario, existe como sujeto y materia[20].

En la composición 'x que tiene vida' ó 'cuerpo natural que participa de la vida' el cuerpo no puede ser aquello por lo cual x está vivo, puesto que el cuerpo existe como sujeto, no como aquello que se predica del sujeto. Además, de ser así, en el sujeto estaría implicado aquello que se predica, cosa que Aristóteles no admite en el caso de las definiciones.

La prohibición de predicar el cuerpo del alma en este caso se debe a que el cuerpo es sujeto y materia y en ningún caso puede ser predicado (mientras que la forma puede ser predicada en un caso: cuando se predica de la materia, como se mostraba en el capítulo anterior). El único modo como el cuerpo existe es como sujeto del alma.

Por lo demás, si lo que se busca es el principio de vida, no puede ser éste la materia, puesto que si fuera así, todo cuerpo estaría vivo. Por eso, se puede decir que los seres vivos son vivos por ser *tales* cuerpos –un tipo peculiar y determinado de cuerpo– y a esa determinación es a la que la filosofía aristotélica llama alma. Los cuerpos animados no se diferencian de los inanimados por la materia. Como ocurría en el cosmos aristotélico, y también en el nuestro –aunque los elementos sean otros de los que el Estagirita postula–, la diferencia no está en la materialidad, sino en la animación[21], esto es, en la peculiar predicación que se hace del cuerpo.

La determinación del cuerpo viene porque 'tiene vida'. En esta frase, el alma no puede estar como sujeto, es decir, no puede decirse que el alma tiene vida, porque el alma más bien es aquello por lo cual el cuerpo tiene

20. *De An.* II, I, 412a15-19.

21. En los seres vivos, la materia se comporta de forma distinta que en los seres inanimados. La materia emerge con propiedades nuevas. Aquello por lo que la materia se distingue de la materia no puede ser materia, pero no es, en modo alguno, algo más, un elemento más que la materia. Como dice Aristóteles, la diferencia entre 'ba' y 'ab', no es un elemento más. La sílaba 'ba' no es sin más las letras 'b' y 'a'. Esta diferencia es lo que en el lenguaje de la filosofía tradicional se llamó forma, esencia o naturaleza, y que es el principio activo de cualquier realidad. La consideración del alma como fin supone que el todo es mayor que las partes. Cfr. *Metaph*. Z, 17, 1041b12-16.

vida, es decir, el principio de la vida. Dice Aristóteles que el cuerpo es como sujeto y materia, esto es, como sujeto respecto de la forma, no como sujeto respecto de los accidentes. Si el alma no es sustancia como materia ni como compuesto, entonces queda que sea sustancia como forma:

> Luego necesariamente (1) el alma es sustancia, en cuanto forma, de un cuerpo natural que en potencia tiene vida (*tēn psuchēn ousían eīnai hōs eīdos sōmatos phusikoū dunámei zōēn échontos*)[22].

A partir de este punto, el Estagirita ofrece una definición progresiva del alma en cuatro partes[23]. En primer lugar, a partir de la doctrina de *Metafísica* Z, se dice que el alma es *sustancia en cuanto forma de un cuerpo natural.*

En la siguiente fase de la definición se da la transformación más importante: la sustancia ha de ser entendida como acto:

> Ahora bien, la sustancia es acto (*hē d' ousía entelécheia*), luego (2) el alma es acto de un tal cuerpo (*toioútou ára sōmatos entelécheia*)[24].

Esto es, el alma es acto de un cuerpo determinado, es decir, de uno que tiene vida en potencia, como se afirmaba en el texto anterior. Es preciso decir que el alma es acto de un cuerpo *que tiene vida en potencia* y no de un cuerpo que tiene vida sin más, porque en la definición de la forma no puede entrar el compuesto (que en este caso sería el cuerpo que tiene vida), pero sí en cambio la materia. El cuerpo potencial y el alma están en relación como la potencia y el acto. La primera implicación de esto, sobre la que se abundará más adelante, es que el alma es la forma entera de ese cuerpo entero, esto es, la determinación total de la materia, no una forma añadida a otras formas.

En un tercer momento, Aristóteles explicita aún más esa definición, explicando en qué sentido se dice que el alma es acto:

> Pero la palabra acto se entiende de dos maneras: una, en el sentido en que lo es la ciencia, y otra, en el sentido en que lo es el teori-

22. *De An.* II, 1, 412a19-21.

23. J. OWENS, "Aristotle's definition of soul", *Aristotle: Collected Papers of Joseph Owens*, Suny, N.Y., 1981.

24. *De An.* II, 1, 412a21-22.

> zar. Es, pues, evidente que el alma lo es como la ciencia; y es que teniendo alma se puede estar en sueño o en vigilia y la vigilia es análoga al teorizar mientras que el sueño es análogo a poseer la ciencia y no ejercitarla. Ahora bien, tratándose del mismo sujeto, la ciencia es anterior desde el punto de vista de la génesis, luego (3) el alma es el acto primero de un cuerpo natural que en potencia tiene vida (*hē psuchē estin entelécheia hē prōtē sōmatos phusikoū dunámei zōēn échontos*)[25].

Según el texto anterior, cabe distinguir dos modos de actualidad. Esta distinción tiene un amplio uso en el *De Anima*, como tendremos ocasión de ver. En este lugar, Aristóteles explica que se puede estar en acto como la ciencia ó como el teorizar: en el primer caso, se trata de un acto que a la vez es potencia de otra cosa, es decir, del teorizar. El alma es acto como la ciencia, puesto que, como ella, es potencia respecto de otro acto. La distinción es posible porque se reconoce una capacidad que puede ser ejercida o no, pero que no es una capacidad sin más, sino una capacidad que ya es actividad (en este caso, vivir).

De acuerdo con la doctrina expuesta en *Metafísica* Θ, 8, en el mismo individuo, y en términos de generación y de tiempo, la potencia es anterior al acto; de este modo, la ciencia es anterior al teorizar. Y como el alma es acto al modo como lo es el teorizar, se concluye diciendo que es acto primero. Conviene hacer en este punto una precisión: la prioridad que Aristóteles concede al acto que es el alma es –al menos en este lugar– una prioridad además temporal, no sólo lógica ni sólo ontológica.

En el cuarto paso que Aristóteles da para llegar a la definición de alma, hace una precisión no ya respecto de la forma, sino respecto del sujeto: un cuerpo natural que tiene vida en potencia es un organismo.

> Tal es el caso de un organismo. Incluso las partes de las plantas son órganos, si bien absolutamente simples, por ejemplo, la hoja es envoltura del pericarpio y el pericarpio lo es del fruto; las raíces a su vez, son análogas a la boca puesto que aquéllas y ésta absorben el alimento. Por tanto, si cabe enunciar algo en general acerca de toda clase de alma, (4) habría que decir que es el acto primero

25. *De An.* II, 1, 412a22-28.

> de un cuerpo natural organizado (*entelécheia hē prōtē sōmatos phusikoū organikoū*)[26].

Es decir, en este último párrafo se hace equivalente tener vida en potencia (*dunámei zōēn échontos*) con ser orgánico, tener órganos, ser organizado. Como se verá más adelante, esto tiene implicaciones muy importantes para la auténtica comprensión aristotélica del cuerpo. Esta variedad y sincronización de órganos es necesaria para la variedad de operaciones, es decir, para la potencialidad del alma.

Con esto, se completa la definición: *el alma es el acto primero de un cuerpo natural que tiene órganos*.

A continuación, Aristóteles muestra cómo con esta definición se contesta también a la posible cuestión sobre la unidad del cuerpo y del alma, en la dirección señalada por *Metafísica* H, 6.

> De ahí además que no sea necesario preguntarse si el alma y el cuerpo son uno, como no cabe hacer tal pregunta acerca de la cera y la figura (*tò schēma*) y, en general, acerca de la materia de cada cosa y aquello de lo cual es materia. Pues si bien las palabras uno y ser se dicen de muchas maneras, el acto lo es en su sentido más primordial (*tò kuríōs hē entelécheiá estin*)[27].

La unidad del compuesto es el mismo acto, en este caso, el alma. No tiene sentido hacer la pregunta, porque, como se verá, la forma se identifica con la materia última (*hulē eschatē*)[28]. La forma es la materia existiendo en acto. Aunque el ser se diga como acto y como potencia, en sentido estricto la existencia es actualidad.

Unas líneas más abajo, Aristóteles repite la definición, y propone dos ejemplos para mostrar su carácter adecuado:

> Queda, por tanto, expuesto de manera general qué es el alma: la sustancia según el *lógos*. Esto es, la esencia (*tò tí ēn eīnai*) de tal cuerpo. Supongamos que un instrumento cualquiera fuera un cuerpo natural. Por ejemplo, un hacha: en tal caso el "ser hacha" sería su sustancia y, por tanto, su alma; separada ésta, no sería ya un

26. *De An*. II, 1, 411a28-412b6.

27. *De An*. II, 1, 412b6-9.

28. Cfr. *Metaph*. H, 1045b18-19: "la materia última y la forma son lo mismo, aquélla en potencia y ésta en acto".

> hacha, a no ser de manera homónima, en cambio, sigue siendo un hacha[29]. Es que el alma no es esencia (*tò tí ēn eīnai*) y *lógos* de un cuerpo de este tipo, sino de un cuerpo natural tal que posee en sí mismo el principio del movimiento y del reposo[30].

En este texto, Aristóteles utiliza una equivalencia introducida en *Metafísica* Z: la forma es la esencia. A partir de esto, propone un ejemplo tomado del ámbito de la técnica. Ahora bien, aunque este ejemplo resulte clarificador, presenta también ciertas desventajas, puesto que en el caso del hacha su forma es su estructura externa, en cierta medida la misma materia, si bien ordenada de un modo determinado. En cambio, en el caso de los cuerpos naturales, que el alma sea su esencia implica que sea su Princ.-pio interno de movimiento y reposo. En este texto, se equipara 'tener vida' con 'tener un principio interno de movimiento y reposo', en la línea ya mencionada al comienzo del capítulo, según la cual el movimiento –mejor, el automovimiento– es el rasgo definitorio de la vida.

Después de esto, Aristóteles introduce otro ejemplo que resulta más esclarecedor, por cuanto en él, el fundamento de la proporción (de la analogía) es más claro:

> Y hemos de considerar lo que se ha dicho en relación con las distintas partes del cuerpo. *Si el ojo fuera animal, en ese caso su alma sería la vista.* Esta es, desde luego, la sustancia del ojo según el *lógos*. Por su parte, el ojo es la materia de la vista, de modo que, si ésta se pierde, no es ya de ningún modo ojo, a no ser homónimamente, como es el caso del ojo esculpido en piedra o pintado. Procede además aplicar a la totalidad del cuerpo viviente lo que se aplica a las partes, ya que así como la parte es respecto de la parte, análogamente es la totalidad de la percepción respecto de la totalidad del cuerpo que percibe como tal (*hē hólē aísthēsis pròs tò hólon sōma tò aisthētikón*)[31].

Más adelante, se tendrá ocasión de volver sobre las implicaciones de esta analogía. De momento, considero necesario hacer dos aclaraciones. Por una parte, Aristóteles sienta un principio que recorre toda la exposición posterior: es posible establecer una regla de proporcionalidad entre

29. T. Calvo dice "al margen de nuestra suposición es realmente, sin embargo, un hacha": el texto no habla de suposición.

30. *De An.* II, 1, 412b10-17.

31. *De An.* II, 1, 412b17-25.

las partes y el todo: como la parte es respecto de la parte, análogamente es la totalidad respecto de la totalidad. Ese es el fundamento de la analogía presente.

Por otra, el Estagirita introduce un principio que también tiene repercusiones posteriores: me refiero a lo que se ha llamado 'el principio de homonimia'[32]: el ojo sin la vista *no es ya de ningún modo ojo, a no ser homónimamente, como es el caso del ojo esculpido en piedra o pintado*.

Ahora bien, es preciso hacer una aclaración: en la primera frase, Aristóteles equipara el ojo con el animal y no con el cuerpo, esto es, entiende el ojo como la sustancia en sentido compuesto. Sin embargo, más adelante, cuando dice que el ojo es la materia de la vista, se refiere al ojo como materia, esto es, a la pupila que tiene vista en potencia.

A continuación, y para subrayar el sentido en que ha de ser comprendida la materia, añade:

> Ahora bien, aquello que ha echado fuera el alma no es lo que está en potencia de vivir, sino aquello que la posee. El esperma y el fruto son tal tipo de cuerpos en potencia[33].

Aristóteles explica cómo entiende aquí la materia: como el cuerpo que tiene vida en potencia. Obviamente el cuerpo no es el cadáver. El cuerpo que está en potencia es precisamente el cuerpo que está animado. Con ello, se trata aquí de una relación de potencia y acto en la cual la potencia no es anterior en el tiempo, sino que hay simultaneidad.

En el texto, Aristóteles añade que también –y sobre todo– el esperma y el fruto son cuerpos en potencia respecto del alma. Esto no puede entenderse como una explicación de lo anterior, sino como una contraposición de sentidos en los cuales se puede estar en potencia respecto de la vida. Es decir, el esperma no es potencia en el sentido en que lo es el cuerpo ya formado, sino en el sentido de un cuerpo que aún está por formar. No se trata, como lo ve Furth[34], de un ejemplo para esclarecer en qué sentido el cuerpo es potencia, sino para mostrar más bien, de qué modo no lo es. De

32. Cfr. J. L. ACKRILL, "Aristotle's definition of *psuche*". *Proceedings of the Aristotelian Society*, 73, 119-133. Reimpreso en J. L. Ackrill, *Essays on Plato and Aristotle*, Oxford University Press, Oxford, 1997, pp. 163-178. Para una discusión reciente, cfr. Shields, C., *Order in multiplicity*, cap. 5.

33. *De An.* II, 1, 412b25-27.

34. Cfr. M. FURTH, *Substance, Form and Psyche: an Aristotelian Metaphysics*, Cambridge, 1988, pp. 152-153.

hecho, el ejemplo del esperma es uno de los favoritos de Aristóteles para referirse a la potencia. La cuestión aquí es que ese ejemplo aparece en contraposición con el del cuerpo que tiene vida en potencia en el primer sentido, esto es, el cuerpo en la relación que en este momento está estudiando. Cómo está el esperma en potencia es tratado con más amplitud en el *De Generatione Animalium*, y volveré sobre ello más adelante. Lo que hay de análogo entre ambos sentidos de potencia es su relatividad respecto del acto.

Para explicar el modo en que el cuerpo está en potencia, Aristóteles ahora sí que acude a los dos ejemplos mencionados anteriormente:

> El cortar y la visión son acto como lo es la vigilia; el alma, por el contrario, lo es a la manera de la vista y de la potencia del instrumento. El cuerpo, a su vez, es lo que está en potencia. Y así como el ojo es la pupila y la vista, así –paralelamente– el animal es el alma y el cuerpo[35].

En este texto se vuelve al tema de la graduación de actos. La vigilia es acto como el cortar y la visión, es decir, lo que se ha llamado actos segundos. Se trata en estos casos de operaciones o usos de principios que ya se poseen. En cambio el alma es acto como la vista o la potencia del instrumento, que son principios de aquellas operaciones (y en esa medida, potencias respecto de ellas). Lo que a mi juicio es más interesante, es que Aristóteles no se fija tanto en la potencialidad, como que recalca que el alma es una actualidad. El cuerpo es potencia en primer término respecto del alma, es decir, del principio mismo del obrar. Esto es importante porque permite también entender en qué sentido el alma es el sujeto de las operaciones. Esto es, el cuerpo es sujeto del alma, pero ésta a su vez es sujeto de los actos segundos, aunque en el lenguaje ordinario los atribuyamos al compuesto.

En segundo lugar, se vuelve sobre la naturaleza del compuesto. El ejemplo muestra bien cómo ha de ser comprendida la relación entre alma y cuerpo: a nadie se le ocurriría pensar que el ojo sea la suma de la pupila y la vista, a modo de dos elementos que constituyan el ojo. Así, el alma y el cuerpo son el animal, pero eso no significa que el animal sea el alma más el cuerpo, sino que el animal es alma y es cuerpo de modos distintos, así

35. *De An.* II, 1, 412b27-413a2.

como cuando nos referimos al ojo, nos referimos tanto al órgano como a la visión, aunque de modos distintos.

De aquí se sigue directamente la conclusión de que el alma no es separable del cuerpo como un elemento lo es de otro:

> Es perfectamente claro que el alma no es separable del cuerpo o, al menos, ciertas partes de la misma si es que es por naturaleza divisible: en efecto, el acto de ciertas partes del alma pertenece a las partes mismas del cuerpo. Nada se opone, sin embargo, a que ciertas partes de ella sean separables al no ser acto de cuerpo alguno. Por lo demás, no queda claro todavía si el alma es acto del cuerpo como lo es el piloto del navío. El alma queda pues, definida y esbozada a grandes rasgos de esta manera[36].

En este punto, aunque ya se ha llegado a una definición general de alma, Aristóteles señala dos cuestiones que aún no están claras. La primera de ellas es la referencia a ciertas partes del cuerpo que son separables al no ser acto de cuerpo alguno. Resulta en principio enigmático, a partir de la explicación anterior de la relación entre cuerpo y alma como potencia y acto. Digo que es enigmático, porque no se sigue de lo anterior (de hecho, parece seguirse lo contrario) que haya posibilidad de actos que no estén en relación con el cuerpo. Sin embargo, esta posibilidad se sienta sobre lo que señalábamos como fundamento de la analogía: las partes respecto de las partes y el todo respecto del todo. Es claro que Aristóteles prepara de algún modo la doctrina del intelecto agente; pero como tratar ese tema excede los límites de esta investigación, no se tendrá aquí en cuenta.

Un segundo tema que resulta también enigmático es la referencia al alma como piloto del navío, en clara alusión a la doctrina platónica. En efecto, también para Platón el alma es principio de movimiento, pero no como forma, sino como algo que mueve. La cuestión aquí es cómo hay que entender el *modo* según el cual la forma, que es el alma, es principio de movimiento. De acuerdo con esto, el ejemplo del piloto de la nave no se refiere a un *x* que esté dentro de un *y* (caso impedido por la doctrina del Estagirita), sino acerca de si el modo como el alma es principio del cuerpo (esto es, *archē*) es despótico o no, al modo como es el piloto jefe del navío.

36. *De An.* II, 1, 413a2-10.

3. EL CARÁCTER REFERENCIAL DEL CUERPO: HILEMORFISMO REVISITADO

De ordinario se admite entre los estudiosos aristotélicos que la posición del Estagirita respecto a la relación entre cuerpo y alma es una variante del hilemorfismo[37]. Esto es, que Aristóteles entiende que el alma es la forma del cuerpo. Ahora bien, en este punto, las interpretaciones toman alguno de los siguientes caminos: o bien decir que el hilemorfismo implica un tipo de materialismo o un tipo de dualismo, o bien que es un término medio entre el *continuum* que va de uno a otro. Cabe también la posibilidad de que se entienda como una comprensión *sui generis*, no traducible en lenguaje contemporáneo.

Es una doctrina pacíficamente compartida que Aristóteles mantiene que el alma no puede ser separada del cuerpo[38]. Esto se sigue de que el alma es la forma del cuerpo y de que forma y materia última son en cierta medida una[39], como ya se ha dicho. Ahora bien, de esta afirmación al materialismo no hay un camino directo como pretende afirmar parte de la crítica[40]. La *cierta* identidad que garantiza *Metafísica* H entre la forma y la materia –el alma y el cuerpo– tiene como fundamento la relación de acto y potencia, y dicha relación no puede entenderse como una relación reductiva.

Me parece que el mayor problema de estas concepciones está en el énfasis que se pone en la relación de cuerpo y alma como materia y forma; es decir, se afirma que Aristóteles mantiene un mero hilemorfismo, y se olvida el segundo paso que se da en el *De Anima*, que permite entender dicha relación como la relación existente entre la potencia y el acto. Por tanto, no se trata solamente de que el alma sea comprendida como sustancia en el sentido de forma, sino que dicha forma ha de ser comprendida como acto. Como ha quedado ya en parte patente, todo el esfuerzo del libro II del *De Anima* está encaminado en esa dirección.

37. Para una discusión reciente sobre este punto, cfr. C. SHIELDS, "Some recent approaches to Aristotle's De Anima" en D. W. HAMLYN, *De Anima, Books II-III*, Oxford, 1993. With a report on recent work and a revised bibliography by Ch. Shields, pp. 158-172; Cfr. también M. NUSSBAUM & A. RORTY (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Clarendon, Oxford, 1992.

38. *De An*. II, 1, 413a3-5.

39. *Metaph*. H, 1045b16-21.

40. Cfr. J. L. ACKRILL, "Aristotle's definition of *psuche*" y D. CHARLES, *Aristotle's Philosophy of Action*, Cornell, Ithaca, N.Y., 1984.

Atribuir a Aristóteles algún tipo de dualismo implica también no tomarse en serio su comprensión del alma como acto del cuerpo. Si por dualismo se entiende la existencia de dos entidades (dos *tóde ti*), eso es en Aristóteles imposible. Pero no porque sólo haya una sustancia, el compuesto, sino porque tanto el compuesto como la materia son sustancias en sentido derivado, mientras que la forma, es decir, el alma es sustancia en sentido primero. De ahí que el problema con las tesis dualistas no esté en que no se comprenda sin más el término alma sino que, más propiamente, se trata de una incomprensión de lo que para el Estagirita *es* el cuerpo. Por ello, se impone hacer unas cuantas consideraciones sobre la realidad del cuerpo en la psicología aristotélica.

Es comúnmente aceptado que Aristóteles afirma la existencia de cuerpos orgánicos que están esencialmente animados[41]. Según Ackrill, esta doctrina presenta un problema insoluble para la psicología aristotélica, puesto que hace incomprensible cualquier interpretación de su noción de alma[42]. Si la materia relativa al alma se concibe como el cuerpo organizado, no puede entenderse cómo se dice que es potencial respecto del acto que es su forma, puesto que lo potencial parece exigir la posibilidad de ser o no actualizado, y en esa medida, una existencia independiente y previa a su actualización. Así, puede decirse que el bronce es bronce antes y después de la formación de la estatua, mientras, en el caso de los seres vivos, no hay algo equiparable con una materia preexistente, separable de su forma (del alma)[43]. Desde el punto de vista de Ackrill, es problemático

41. En un influyente artículo, Burnyeat ha descalificado toda la psicología aristotélica al decir que Aristóteles introduce una idea extraña a nuestras concepciones físicas al hablar de materia animada. Según Burnyeat, la razón por la que Aristóteles hace esto es para evitar el problema de tener que explicar la emergencia de la vida. Cfr. M. BURNYEAT, "Is an Aristotelian Philosophy of Mind still credible? A draft" en M. NUSSBAUM, & A. RORTY (eds), *Essays on Aristotle's De Anima*, pp. 15-26. Cfr. en el mismo volumen, la respuesta de H. PUTNAM y M. NUSSBAUM ("Changing Aristotle's Mind", pp. 27-56) que rescata algunos puntos interesantes de la interpretación de Tomás de Aquino.

42. Ackrill opina que la definición resiste cualquier interpretación porque "(i) the contrast of form and matter in a composite makes ready sense only where the matter can be picked out in such a way that it could be conceived as existing without the form, but (ii) his account of the body and bodily organs makes unintelligible, given the homonymy principle, the suggestion that this body or these organs might lack or have lacked psuche". J. L. ACKRILL, "Aristotle's definition of *psuche*", p. 170.

43. Según J. Whiting, esa objeción es superada si se distingue entre dos conceptos de materia: por una parte, algo que podría llamarse materia composicional y que existe antes de la generación, y otra, que llama materia funcional, y que es propiamente la materia que está en relación con la forma de un ser vivo. Esto es posible porque Aristóteles permite que algo sea potencialmente y

que el cuerpo no se pueda conocer (porque no es propiamente nada) al margen de su animación, como sí es cognoscible el bronce[44]. Aquí se entiende los conceptos de acto y potencia como mutuamente excluyentes, según una interpretación que ya se ha rechazado en este estudio. En el siguiente epígrafe, se tendrá la oportunidad de volver sobre el tema del acto y la potencia, ahora en relación precisamente con la definición de alma.

Conviene no olvidar que, en la definición de alma propuesta en el libro segundo del *De Anima*, cuando ha de explicar cómo debe comprenderse el giro 'de un cuerpo que tiene vida en potencia', Aristóteles lo reemplaza (paso cuarto) por 'de un cuerpo que tiene órganos'. Es decir, la potencialidad es comprendida en el caso particular de la vida como organicidad.

Cabe recordar que el término utilizado por Aristóteles es *órganon*, que traduce también instrumento. Un órgano es, fundamentalmente, algo que sirve para otra cosa. Esto es, algo cuya significación no está en sí mismo, sino respecto de otra realidad a la que sirve.

Esto resulta evidente en la explicación de los órganos de las plantas, que Aristóteles introduce en el mismo desarrollo de la definición: decir en qué sentido también las plantas tienen órganos, supone mostrar que sus partes cumplen una determinada función, esto es, sirven para algo, en sentido análogo a como lo hacen las partes (los órganos) de los animales:

> Incluso las partes de las plantas son órganos, si bien absolutamente simples, por ejemplo, la hoja es envoltura del pericarpio y el pericarpio lo es del fruto; las raíces a su vez, son análogas a la boca puesto que aquéllas y ésta absorben el alimento[45].

¿Respecto a qué se determina la significación de un órgano? Fundamentalmente cabe decir que respecto de la operación que puede realizar. Los órganos se describen por sus funciones y, por ello, Aristóteles puede proponer "considerar idénticos por sus funciones a órganos que son di-

actualmente a la vez. Cfr. J. WHITING, "Living Bodies" en M. NUSSBAUM & A. RORTY (eds), *Essays on Aristotle's De Anima,* pp. 75-91.

44. Hay que tener en cuenta, por lo demás, que aunque el bronce sea potencialmente estatua, lo es propiamente en la actividad del escultor, por lo que no es lo mismo decir bronce que decir potencialmente estatua.

45. *De An*. II, 1, 412b1-3.

versos"[46]. En este sentido, el aumento de la multiplicidad y complejidad de los órganos es proporcional al aumento en la cantidad y variedad de operaciones que se verifica en la medida en que se sube en la escala biológica.

Sin embargo, no es sólo la significación del órgano concreto la que se determina por su función. También las referencias cosmológicas dependen en cierta medida de la actividad de los vivos. Por ello Aristóteles recrimina a Empédocles no haber comprendido el significado de los términos 'arriba' y 'abajo' "no son lo mismo ni para cada uno de los seres ni para el universo como conjunto; antes al contrario, lo que es la cabeza para los animales eso son las raíces para las plantas"[47].

Si cabe establecer la analogía entre las partes y el todo, entonces cabe también que el cuerpo que es potencia para el alma sea el cuerpo orgánico. Esto implica que el cuerpo tiene respecto del alma un carácter esencialmente referencial, así como cada órgano lo tiene respecto de su función. Esto es, que la significación del cuerpo sea el alma. Ahora bien, como puede verse, esto no es distinto de lo que Aristóteles decía acerca de la forma en *Metafísica* Z: la forma es la definición.

El cuerpo no tiene ninguna significación –ni ningún sentido– al margen de su forma. Por ello, Aristóteles dice que un cadáver sólo es cuerpo de manera equívoca, así como lo es el ojo esculpido o pintado en la pared. En ambos casos, si no se cumple la función –si no se llena la definición, nunca mejor dicho– lo que hay es propiamente homonimia (en el sentido de homonimia por azar).

Esta caracterización del cuerpo como orgánico, esto es, como referencial respecto del alma, permite también entender los motivos por los que Aristóteles puede decir que el alma es el fin del cuerpo. El término órgano dice de suyo referencia a un "para qué", el cual justifica su ser órgano. En este caso, el "para qué" del cuerpo es el alma:

> En efecto, todos los cuerpos naturales son órganos del alma (*tēs psuchēs órgana*) tanto los de los animales como los de las plantas: por lo cual su fin –su para qué– es el alma (*hōs héneka tēs psuchēs ónta*)[48].

46. Cfr. *De An.* II, 4, 416a5-7. y *De motu* 705a29, *Hist. Anim.* 500b28-30.
47. Cfr. *De An.* II, 4, 416a1-5.
48. *De An.*, II, 4, 415b17-19.

Aristóteles dice lo mismo en el *De Partibus Animalium*, donde es más explícito sobre la analogía arriba mencionada:

> Pero, puesto que todo órgano tiene una finalidad, que cada una de las partes del cuerpo es *para algo*, y que *la finalidad es una acción*, es evidente que también el cuerpo en su conjunto está constituido para una acción compleja. La acción de serrar, efectovamente, no tiene como finalidad la sierra, sino que la sierra tiene la finalidad de serrar, pues serrar es un uso de la herramienta. *De modo que también el cuerpo en cierta manera tiene como finalidad el alma*, y las partes tienen como finalidad las funciones que cada una tiene fijadas por naturaleza[49].

La actividad o función –que es el fin del cuerpo– es el alma. En este texto biológico, Aristóteles asume directamente una comprensión del alma como actividad radical de la vida. Eso que se ha llamado referencialidad del cuerpo implica persistencia en el tiempo. Más aún, implica que, aunque se trate de seres abocados a la destrucción, hay en ellos (hablando metafóricamente) cierta voluntad de futuro, en el sentido de que la referencialidad implica una dimensión temporal de futuridad. Lo que aquí está en juego es esa persistencia en el tiempo, a pesar de que se trate de entidades abocadas a la destrucción. Ahora bien, no se trata sólo de persistencia a través o a lo largo de un tramo de tiempo, sino de persistencia en la unidad a pesar del efecto disgregador del mismo instante temporal.

Por lo demás, que la forma sea fin es una doctrina conocida desde la *Física*. La peculiaridad respecto de la forma como fin del movimiento según el primer libro de dicho tratado, estriba en que aquí no hay propiamente contrario o privación que se abandone en la actividad, como se mostrará en los siguientes epígrafes. Esto es, para lo que nos interesa, que la forma es fin del cuerpo no como su término, sino como el cumplimiento de su potencialidad, es decir, como acto (*entelécheia*).

Los órganos materiales constituyen la posibilidad del organismo viviente, mientras que el alma constituye su realidad. Alma y cuerpo no se dicen del mismo modo. La relación que se da entre alma y cuerpo es semejante a una relación verbal. El alma está definida como acto del cuerpo, como actividad radical.

49. *De Part. Anim*. I, 645b14-21.

4. Los grados de acto y potencia: la vida como camino hacia la vida

De la exposición de Aristóteles en *De Anima* II, 1 queda claro que la relación del cuerpo con el alma es la relación de la forma como acto respecto de la materia, determinada aquí como el cuerpo que tiene vida en potencia, esto es, como un cuerpo orgánico.

En primer término, hemos visto que Aristóteles establecía que el alma es sustancia en cuanto forma, esto es, según la doctrina de *Metafísica* Z, sustancia en sentido primordial. Pero el análisis no se queda ahí, y el Estagirita pasa a afirmar que dicha sustancia es acto. De esta afirmación se siguen varias consecuencias capitales. En un primer lugar, si recordamos la doctrina contenida en *Metafísica* Z, la sustancia es *tóde ti* y sujeto. Si decimos también que la sustancia es acto, entonces es preciso comprender el sujeto como acto y no como mera potencia[50].

En segundo lugar, si la sustancia se comprende como acto, ya no es posible entenderla de modo cosista, como un algo, sino que *tòde ti* ha de ser comprendido como una actividad singular. El alma es una sustancia, pero no en el caso en que por sustancias se entienden perros y gatos (recuérdese que ése es un sentido derivado de sustancia), sino donde las sustancias son las actividades primordiales de los perros y los gatos. A toda realidad viva le atribuye Aristóteles una forma muy peculiar, porque es precisamente una forma que es *psuchē*, que es actividad en un sentido más radical.

Como todo cuerpo natural, los cuerpos vivos presentan un orden en sus elementos, y a este orden puede llamársele forma. Si lo animado se diferencia de lo inanimado por tener alma, el alma podría entonces entenderse como un determinado tipo de orden. Esto sólo puede admitirse si se entiende que el modo como el alma es el principio del orden, no lo es al modo de la armonía, sino de un orden que es movimiento[51]. El orden se conserva activamente, pues en la medida en que cese el movimiento, cesa el orden.

Para poder comprender esto cabalmente, es preciso refinar las nociones de acto y potencia, y eso es lo que hace Aristóteles. Como se ha dicho

50. La comprensión del sujeto como potencia es también doctrina aristotélica, pero se aplica sólo en el caso en el que la materia sirve de sujeto para la forma.

51. Cfr. *De An.* I, 4, 407b33-408a18.

repetidas veces, en cuanto nociones modales, son instrumentos de comprensión. Pero además, se trata de los conceptos que permiten en el Estagirita una visión analógica de la realidad, y con ella, su comprensión progresiva y completa.

La novedad más importante que introduce Aristóteles en este pasaje respecto de la comprensión del acto y la potencia es lo que se podría llamar la distinción de niveles o grados de actualidad y, con ello, aunque en un sentido peculiar, también de potencialidad.

Decía el Estagirita al principio de su explicación del alma: "La palabra acto se entiende de dos maneras: una, en el sentido en que lo es la ciencia, y otra, en el sentido en que lo es el teorizar"[52]. Como se ha visto, la distinción se introduce para poder afirmar que el alma es acto al modo como lo es la ciencia, esto es, un acto que posibilita otros actos. ¿Puede decirse entonces que dicho acto sea también potencia? Me parece que aquí hay que ir con mucho cuidado. En cierto sentido, es claro que el alma es potencia respecto de otros actos (los llamados actos segundos), así como la vista es potencia respecto del ver. Sin embargo, Aristóteles prefiere en este texto no referirse al alma como potencia, sino que reserva para ella el nombre de acto.

Hemos visto también que Aristóteles llama a este acto, acto primero porque es anterior desde el punto de vista de la génesis, esto es, por su anterioridad temporal. El texto establece la prioridad del acto que es el alma respecto de las operaciones de viviente. Sin embargo, en el comentario a este pasaje, Tomás de Aquino introduce una aclaración, que si bien no está en sentido estricto en el texto, sí resulta acorde al pensamiento del Estagirita. Dice el Aquinate que Aristóteles llama al alma acto primero no sólo para distinguirla de las operaciones (como en el ejemplo), sino también para distinguirla de las formas de los elementos[53]. Esto es, de la actualidad de lo inerte. La diferencia entre las formas de los elementos y la forma que es el alma es que en el primer caso, dichas formas no están abiertas a los contrarios, actúan siempre de una determinada manera (si nada se lo impide), mientras que en el caso del alma, ésta puede estar en sueño o en vigilia, es decir, está abierta a contrarios. Ahora bien, si recordamos la doctrina de las *Categorías* (que como veíamos no es abandonada en este punto concreto en la exposición de *Metafísica* Z) estar abierto a

52. *De An.* I, 4 408a21-27.

53. T. AQUINO, *In De Anima*, 227.

contrarios es la característica propia de la subjetualidad. Por ello puede decirse, una vez más, que el alma es sujeto.

Por otra parte, la distinción entre grados de acto y de potencia permite a mi juicio explorar la posible analogía entre el modo como Aristóteles define el alma y el modo como define el movimiento en *Física* III. En efecto, es difícil no encontrar reminiscencias de dicha definición al leer lo que el Estagirita tiene que decir respecto del alma, es decir, que se trata del *acto de un cuerpo que tiene vida en potencia*.

Es cierto que en el texto de *De Anima* II, 1 no hay propiamente ejemplos referidos al movimiento. Ahora bien, si se entiende movimiento en un sentido amplio (que incluya también las operaciones[54]), el movimiento sería acto segundo (como el cortar del hacha o el ver del ojo) y no acto en el sentido en que Aristóteles quiere establecer que es el alma. De hecho, dice el Estagirita que *"si el ojo fuera un animal, su alma sería la vista*"[55], y no precisamente el ver.

¿Qué relación hay entre la vista y el ver? Se trata también de una relación de potencia a acto. Sin embargo, se da una diferencia respecto a la relación entre el ojo y la vista. Mientras que el ojo sin vista no es ojo, a no ser homónimamente, la vista sin ver sigue siendo vista, esto es, posibilidad de ver. Es decir, mientras que en el segundo caso la potencia es potencia de contrarios y puede estar tanto actualizada como no, en el primer caso la potencia deja de ser potencia si no está actualizada. La diferencia no es desdeñable. El cuerpo es la posibilidad del alma, pero sin ninguna otra posibilidad que estar vivo. La posibilidad de no estarlo ya no es una posibilidad del cuerpo. Es decir, no es posible pensar en un cuerpo que no esté vivo, porque eso implica una contradicción en los mismos términos, contradicción que no está presente en el caso de un ojo con capacidad de ver (esto es, vista) que no esté viendo en este momento, o en un cuerpo vivo (esto es, animado) que esté dormido.

Desde esa perspectiva, el movimiento entendido en un sentido global se parece más al caso del ojo y de la vista que al caso de la vista y el ver. Esto, porque si para los vivos vivir es ser, para los entes físicos su ser es moverse. Sin el movimiento, la sustancia física estaría abocada a la nada.

De ahí que parezca posible establecer la analogía entre la actualidad que es el alma y la actualidad que es el movimiento. Como se ha afirmado

54. Es decir, sin ser estrictos con la diferencia introducida en *Metafísica* Θ, 6.

55. *De An.*, II, 1, 412b20.

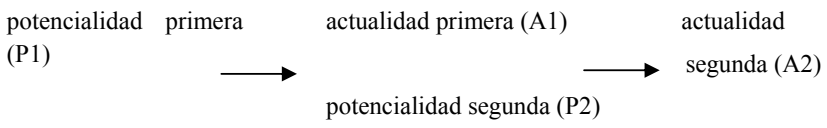
arriba, alma es para Aristóteles *actualidad de un cuerpo que tiene vida en potencia*. Si se recuerda la definición clásica de movimiento como *actualidad de lo que está en potencia en cuanto tal,* no se puede menos que suponer que Aristóteles está pensando en el alma como años atrás pensó el movimiento.

Vale la pena establecer la analogía, porque el movimiento está respecto de lo movible como el alma respecto de lo vivo. En ambos casos, es preciso entender *entelécheia* en su sentido más preciso: como actualidad, como realidad. La sustancia móvil no es nada distinto de su propio movimiento, porque incluso el reposo sólo tiene sentido respecto del mismo movimiento.

Dos consideraciones más apoyan la argumentación. En primer lugar, como se comprobaba más arriba, ambas definiciones se enmarcan dentro del contexto más general de la metafísica aristotélica: es decir, en el contexto tanto de la doctrina de las categorías como la del acto y la potencia. No conozco que esto suceda con ningún otro concepto. O sea, ambas definiciones se hacen con el bagaje conceptual más refinado del Estagirita y sólo pueden ser comprendidas en referencia al carácter plural de los modos como se dice ser.

En segundo lugar, y como se veía en el capítulo tercero, el movimiento también es definido por el Estagirita como *entelécheia*. Entonces se mostraba cómo en ese caso la traducción correcta no era actualización ni proceso, sino actualidad o realidad. En el caso de los entes móviles, su actualidad era el movimiento. Acto y potencia son usados en el caso del movimiento como determinaciones intrínsecas suyas, no como términos *a quo* y *ad quem* del cambio. En este sentido, puede decirse que sucede algo similar también con la forma que es alma: según el Estagirita también es acto de una potencia, donde, como en el caso del movimiento, coexisten acto y potencia.

Si esto es así, cabe que estas dos realidades se iluminen mutuamente. En ese sentido, es sugestiva la propuesta de A. Kosman de entender el movimiento según la distinción aristotélica de diferentes grados de potencialidad o actualidad, tal como comparece en *De Anima* II, 5.



Como se ha visto, tal distinción entre diversos grados de potencialidad y actualidad también aparece en II, 1. Sin embargo, hay una diferencia respecto de la consideración del capítulo 5. En el primer capítulo, donde el tema en cuestión es el sentido en que el alma es acto, Aristóteles no habla de potencialidad segunda, sino sólo de actualidad primera. Esto es, como ya se ha dicho, Aristóteles pone el énfasis en que el alma es acto del cuerpo y acto primero respecto de las operaciones del vivir.

En cambio, en el caso de *De Anima* II, 5, donde el tema en cuestión es el de los modos en que se dice percepción (como sentido y como sensación), el análisis del Estagirita es distinto. Allí, Aristóteles no hace énfasis en los tipos de acto, como en *De Anima* II, 1, sino en dos tipos de potencia, aunque utiliza un ejemplo similar y parece tener el mismo fenómeno en mente.

> Es necesario distinguir más acerca de la potencia y la actualidad (*perì dunámeōs kaì entelecheías*), ya que hasta ahora hemos hablado de ello sin matizar. En efecto, hay sabios como cuando hablamos de un hombre que es sabio porque un hombre es de los que son sabios y tienen conocimiento (*ésti mèn gàr hoútōs epistēmón ti hōs àn eípoimen ánthrōpon epistēmona hóti ho ánthrōpos tōn epistēmónōn kaì echóntōn epistēmēn*); también hay sabios en el sentido en que decimos directamente del que tiene la gramática (*ésti d' hōs ēdē légomen epistēmona tòn échonta tēn grammatikēn*). Cada uno de ellos está en potencia pero no en el mismo sentido (*ou tòn autòn trópon*), sino que el uno lo está en cuanto género apropiado y materia (*hóti tò génos toioūton kaì hē húlē*), mientras que el otro lo está en cuanto que puede ejercitar el saber cuando quiera, a no ser que se interponga algún obstáculo exterior (*ho d' hóti boulētheìs dunatòs theōreīn, àn mē ti kōlúsēi tōn éxōthen*). Luego está el que contempla, el que está actualmente y en sentido más pleno sabiendo que esto es una A (*ho d' ēdē theōrōn, entelecheíai ōn kaì kuríōs epistámenos tóde tò A*)[56].

sabio (como género y materia)	sabio como el que tiene la gramática	sabio como el que "sabe A"

56. *De An.* II, 5, 417a21-29.

> Los dos primeros, siendo sabios en potencia (*katà dúnamin epistēmones óntes*), <llegan a ser actualmente sabios (*energeíai gínontai epistēmones*)> pero uno siendo alterado a través del aprendizaje y con frecuentes cambios desde la disposición contraria (*all' ho mèn dià mathēseōs alloiōtheìs kaì pollákis ex enantías metabalōn héxeōs*) el otro, pasando de tener la aritmética o la gramática sin ejercitarla a ejercitarla, en otro sentido (*ho d' ek toū échein tēn arithmhtikēn ē tēn grammatikēn, mē energeīn dé, eis tò energeīn, állon trópon*)[57].

Inicialmente, tenemos una distinción como ésta:

Potencia	Acto
sabio como género y materia (P1)	aprendizaje: alteración a partir de su contrario (A1)
Sabio como el que tiene la gramática (P2)	de no ejercitar a ejercitar el conocimiento (A2)

Aristóteles distingue el acto y la potencia en relación con un ejemplo tomado del intelecto. ¿Por qué? Creo que, por una parte, es lo más cercano a nosotros. Por otra, la potencialidad, tal como estaba explicada en *Metafísica* Θ, 1-3 encontraba su paradigma en el caso de las ciencias y las artes técnicas.

Nótese que en el caso de la sensación, Aristóteles también utiliza el esquema propio del cambio: de algo hacia algo: *ex-eis*. Es decir, tendríamos dos tipos de "movimiento" (usado en sentido amplio). La distinción que el Estagirita establece es que, mientras en el primer caso se pasa repetidas veces de un estado a su contrario, en el segundo, se pasa de un estado a su propia actualización, esto es, de no estar actuando a estar actuando, donde esto último se dice que es acto en otro sentido. En otro sentido, porque ese no estar actuando es relativo, y en cierta medida sí supone acto. Esto es, no se pasa a algo distinto de lo que ya existe.

La distinción entre estos dos tipos de potencia es porque sus actos –sus respectivos «movimientos» son distintos–. Por ello, Aristóteles se ve precisado a distinguir también el modo como en cada caso es actual la po-

57. *De An.* II, 5, 417a29-b1.

tencia, esto es, en qué sentido puede hablarse de dos tipos de alteración o dos modos de ser afectado:

> Pero es que tampoco ser afectado (*tò páschein*) es simple; por una parte es un tipo de destrucción bajo un contrario (*phthorá tis hupò toū enantíou*), por otra es más bien la conservación de lo que está en potencia por la acción de lo que está en acto, que es semejante como la potencia lo es respecto del acto (*tò dè sōtēría māllon hupò toū entelecheíai óntos toū dunámei óntos kaì homoíou hoútōs hōs dúnamis échei pròs entelécheian*)[58].

Considero que en este texto está la clave para entender la comprensión aristotélica de la relación entre acto y potencia. En este pasaje el Estagirita muestra en qué consiste la diferencia entre dos modos de actualizar la potencia, y para ello contrapone dos términos a los que no había acudido antes: destrucción y conservación o salvación. Así, mientras en el primer caso hay destrucción de un contrario que se ve reemplazado por otro, en el segundo no, sino, más bien, se establece una relación distinta.

Esta relación, que Aristóteles determina con el término *sōtēría*, es además, una relación de semejanza. De tal modo, que en algún sentido, existe una cierta identidad entre el acto y la potencia que es salvada por él.

La palabra griega que utiliza Aristóteles es *sōtēría*, la misma que en otros contextos se vierte por salvación o redención. Resulta quizá iluminadora, la posible traducción germana por *Aufhebung*.

En el texto que sigue al pasaje anterior, el Estagirita introduce otra distinción de capital importancia.

> En efecto, el que posee el saber llega a contemplar (*theōroūn gàr gínetai tò échon tēn epistēmēn*), lo cual o no es una alteración (porque el camino es hacia sí mismo y hacia el acto), o es otro tipo de alteración (*hóper ē ouk éstin alloioūsthai eis hautò gàr hē epídosis kaì eis entelécheian ē héteron génos alloiōseōs.*) Por ello no es adecuado tener que decir que quien piensa, cuando piensa, es alterado, como tampoco lo es quien edifica cuando edifica. Así pues, lo que conduce hasta el acto a quien está en potencia de inteligir y pensar no enseña, sino que será otra palabra (*tò mèn oūn*

58. *De An.* II, 5, 417b2-4.

> *eis entelécheian ágein ek dunámei óntos katà tò nooūn kaì fronoūn ou didaskalían all' hetéran epōnumían échein díkaion*)[59].

Hasta aquí, más o menos encontramos lo mismo que en *Metafísica* Θ, 6. Sin embargo, Aristóteles contempla otro caso, que permite hacer la analogía con el alma. Y es que aprender, que en otros lugares aparece como un movimiento, tampoco es propiamente una alteración en ese sentido restringido que Aristóteles acaba de distinguir:

> Tampoco puede decirse –como queda explicado– del que de estar en potencia, aprende y adquiere una ciencia bajo uno que está en acto y le enseña, que padezca o, en caso contrario, habrá que distinguir dos casos de alteración (*ē dúo trópous eīnai alloiōseōs*), la una consistente en un cambio hacia estados pasivos y de privación (*tēn te epì tàs sterētikàs diathéseis metabolēn*), la otra hacia un hábito y naturaleza (*kaì tēn epì tàs héxeis kaì tēn phúsin*)[60].

La diferencia que el Estagirita establece no es sin más una diferencia entre movimiento y actividad, sino que, más bien, parece tratarse de una distinción triple. Si antes había distinguido entre alteración y algo que no podía llamarse alteración (entre el aprendizaje, por ejemplo, y el teorizar), aquí dice incluso que el aprendizaje tampoco es propiamente alteración, y si lo es, habrá que distinguirla de otra alteración.

Puede decirse, por tanto, que están siendo tratadas como distintas: 1) una alteración privativa (cambio en el sentido descrito en el capítulo primero), 2) un movimiento natural (o constitutivo) y 3) una operación, esto es, el ejercicio de una capacidad. Al primero Aristóteles no le llama acto, pero sí a los dos subsiguientes.

Aunque en el caso del aprendizaje, Aristóteles haya dicho más arriba que hay cambio desde su contrario (esto es, desde la ignorancia), sin embargo, no se trata de un cambio a peor o privativo; puesto que, en cierta medida, este movimiento comparte aquí una característica del tercer caso, el que se explicaba como ir de tener una capacidad y no ejercitarla a ejercitarla. Es decir, mientras que en el primer caso la posibilidad de cambio no perfecciona, en el segundo sí. De este modo, aunque se trate de cierta alteración, es un movimiento que lleva a manifestar también las capacidades ocultas (en el ejemplo, la posibilidad que tiene todo hombre, por

59. *De An.* II, 5, 417b4-12.
60. *De An.* II, 5, 417b12-16.

ser racional, de aprender). Aprender es una perfección respecto del ignorante, y en ese sentido, también una cierta salvación de una capacidad que, de no ser por el aprendizaje, quedaría inutilizada[61].

La cuestión acerca de que la distinción es tripartita y no doble, puede intuirse desde el mismo planteamiento del problema:

> Comencemos, pues, hablando como si 1) padecer, 2) ser movido y 3) estar en acto fueran lo mismo: desde luego, el movimiento constituye también un cierto tipo de acto, si bien imperfecto (*kaì gàr éstin hē kínēsis enérgeiá tis, atelēs mén toi*) , como quedó dicho en otro lugar[62].

Lo que Aristóteles muestra es que, mientras 2) y 3) son acto –aunque 2) es acto en un sentido imperfecto–, 1) no es acto de ningún modo.

Aristóteles parece tener reservas a la hora de aplicar el término alteración tanto al tercer caso como también al segundo. *Alloiōsis* alude a un cambio hacia otro (*eis allo*), que aquí es descrito como destrucción. Los dos casos en los que rige la relación acto y potencia no son en ese sentido alteración, porque lo que hay es un camino hacia sí mismo y no hacia algo distinto.

Es decir, movimiento perfectivo (el caso 2) que hemos distinguido) y operación (caso 3)) son ambos camino hacia sí mismo. Sin embargo, es necesario también distinguirlos entre ellos, puesto que si en el primer caso se requiere la comparecencia de otro, esto es, la acción de otro agente que esté en acto, en el segundo caso no existe esa exigencia. Esa necesidad de estar bajo la acción de un agente es el punto de contacto del movimiento perfectivo con la alteración (sentido 1).

En este momento, conviene ya retomar la cuestión que se planteaba inicialmente, es decir, ¿en qué sentido se debe entender que el alma es acto? En el ejemplo inicial Aristóteles decía que el alma era acto al modo como lo es la ciencia. Puesto que en este momento los conceptos de acto y potencia están más desarrollados, ¿dónde ubicar el alma, según el esquema tripartito? Obviamente Aristóteles dice que el alma es como tener la ciencia y poder ejercitarla o no. Esto es, como A1. Tanto el movimiento perfectivo, como en este caso el alma (o, por la analogía que establece Aristó-

61. Cfr. *De An*. II, 5, 417b2-4.
62. *De An.* II, 5, 417a14-17.

teles todo el tiempo, también una de sus partes o facultades) son una especie de acto intermedio.

Ahora bien, ese A1 es el que Aristóteles describe como cierto tipo de alteración hacia un hábito y naturaleza. Es decir, que, en respuesta a la pregunta inicial acerca de si era posible hacer algún tipo de analogía con el movimiento, cabe responder que esto es imposible si por movimiento se entiende movimiento privativo (el primer caso de alteración), en cambio, puede resultar iluminador si se trata del movimiento perfectivo o natural.

Esto queda más claro atendiendo a la actividad propia de la facultad nutritiva. Si bien su función puede ser descrita como movimiento, sin embargo Aristóteles la describe más bien como un paso de la inactividad a la actividad y no de un contrario a otro:

> El alimento padece bajo aquel del que se alimenta, mientras que éste no padece por el alimento, del mismo modo que el artesano no es afectado por la materia, pero sí ésta por él; el artesano solamente cambia en cuanto pasa de la inactividad a la actividad (*ho dè téktōn metabállei mónon eis enérgeian ex argías*)[63].

El fundamento de la analogía entre el movimiento (natural) y el alma es la relación entre potencia y acto, que, como vimos, Aristóteles describe como la salvación de lo que está en potencia bajo lo que está en acto (*tò dè sōtēría māllon hupò toū entelecheíai óntos toū dunámei óntos kaì homoíou hoútōs hōs dúnamis échei pròs entelécheian*)[64], y que además en cierta medida es sí mismo.

Si antes se hacía énfasis en el término *sōtēría*, conviene en este momento fijarse en el giro mediante el cual Aristóteles explica esta relación de potencia y acto: la salvación de la potencia se hace *hupò toū entelecheíai.* Esto es, "bajo el poder" del acto, es decir, que puede decirse que ejerce algún tipo de dominio sobre ella. Si la potencia es redimida por el acto estando bajo su poder, puede decirse entonces que, en cierta medida, el acto es *archē* de la potencia. Se entiende aquí dominio como guiar (*ágein*), como principio que acompaña el despliegue de la potencialidad y la hace ser.

63. *De An.* II, 4, 416a33-b3.
64. *De An.* II, 5, 417b2-4.

De esta manera, si puede decirse que el acto guía y domina a la potencia, entonces puede también decirse que el alma guía y domina al cuerpo, o que el sentir o el inteligir, guía y domina al sentido o al intelecto.

Esta es la perspectiva desde la que hay que entender que el cuerpo es la posibilidad del alma. Cabe afirmar entonces, que la vida –el caso más radical de movimiento– guarda y salva la posibilidad, la hace ser plenamente, no la anula.

En este punto, puede resultar de ayuda recordar la explicación aristotélica sobre la potencia. En *Metafísica* Θ se alude en primer término a una potencia relativa exclusivamente al movimiento. Esta *dúnamis* se entiende como "principio de cambio en otro"[65], es decir, como principio de cambio hacia otro. En ese sentido, este concepto de potencia no puede ser utilizado aquí, donde se dice que el cambio no es hacia otro, sino hacia sí mismo. Tanto en el caso del movimiento natural como en el de las actividades anímicas y también en el del alma respecto del cuerpo, no hay propiamente *otreidad*. Esto es, el movimiento natural no se entiende como cambio hacia otra realidad, sino hacia su misma plenitud. Si se entiende la potencia de esta manera, entonces puede también usarse el término *dúnamis* para la *phúsis*[66]. Dicha interpretación permite una comprensión más rica de lo que significa que la naturaleza sea principio interno de movimiento. Es decir, ser principio interno no sólo significa que el origen esté en sí mismo, sino que, en cierta medida, el fin también lo está. De allí que la comprensión aristotélica no se quede sólo en determinar si se requiere o no la participación de un agente externo para que exista el movimiento, sino que apunte a algo más radical: a ser principio hacia sí mismo y no hacia otro.

Si se acepta esta lectura, cabe entonces entender cómo un acto puede ser también potencia sin implicar esto menoscabo alguno: el acto puede ser más sí mismo, y en ese sentido puede decirse que también es potencia.

Después de haber hecho estas precisiones, conviene volver a fijarse en el tema perseguido, es decir, cómo la forma (en este caso, el alma) y el movimiento son acto.

La diferencia se suele ver en que la forma es acto de la materia mientras que el movimiento es acto de lo que es en potencia. Ahora bien, no puede pensarse algo más en potencia que la materia. No creo que la distinción pueda estar en la razón bajo la que se mira el ser en potencia

65. *Metaph*. Θ, 1, 1046a11.
66. Cfr. *Metaph.* Θ, 8, 1049b5-8.

principalmente. En este caso, la potencia del alma como forma es un cuerpo *qua* orgánico, esto es, *qua* potencial, como se mostró en el epígrafe anterior.

Tanto la forma como el movimiento natural no pueden ser entendidos al modo de una alteración (corruptiva). Ambos son actos que "salvan" determinadas potencias. Para referirse a ambos casos, Aristóteles utiliza el término *entelécheia* o *enérgeia*, que no utiliza respecto de la alteración corruptiva. Como se decía en el capítulo 3, el término *entelécheia* lleva implícita alguna relación con el fin, habérselas con el fin. La distinción entre el movimiento y el tipo de acto que es la forma puede ser vista desde la perspectiva de cómo se relaciona cada una con el fin. En este caso –el de la forma que es el alma–, el fin no es algo distinto de la misma actividad, es decir, de la misma vida. Las acciones del viviente, en ese sentido, tienen como fin esa misma vida.

Por otro lado, si bien en el caso de la forma puede decirse que es acto primero respecto de sus operaciones, no puede decirse lo mismo del movimiento natural, que no hay tales actos segundos. Es decir, si bien la analogía es ilustrativa para el caso del movimiento natural porque explica cómo se relacionan allí acto y potencia, no es necesario aceptar que sea un acto intermedio como lo es el alma.

Por último, Aristóteles dice de la potencia (salvada por el acto) que es lo mismo (que el acto), del modo peculiar como la potencia es en relación con el acto (*homoíou hoútōs hōs dúnamis échei pròs entelécheian*)[67]. Si se entiende que la potencia *es* su acto, entonces puede también entenderse en qué sentido puede admitirse aquella predicación de la forma (como acto) respecto de la materia (como potencia) a la que se hacía referencia en el capítulo anterior.

En sentido estricto, la potencia en cuanto tal no es por sí misma nada. Aunque esto se aplica en todas las relaciones de potencia y acto, se comprende mejor en los casos en los que por potencia se entiende P1, es decir, aquellas potencias que no son acto. El lugar más radical donde esto ocurre es en el caso del cuerpo (entendido como aquello que es como género y como materia), que por sí mismo no es nada distinto de su acto, es decir, del alma.

Aunque Aristóteles en algunos lugares utilice ejemplos tomados de la técnica, dichos ejemplos no son lo suficientemente primordiales, porque,

67. Cfr. *De An.* II, 5, 417b2 y ss.

como el mismo reconoce, "al margen de nuestra consideración, el hacha sigue siendo hacha". Esto es, en el caso de los artefactos, la función o el para qué no atraviesan totalmente la materia, de tal modo que siguen siendo algo (no sólo homónimamente) al margen de nuestra consideración.

Sin embargo, en el caso de los seres vivos, no hay posibilidad de considerar (no hay nada al margen de) un ojo sin vista, sino pura homonimia. En el caso de los seres vivos, la posibilidad del cuerpo es el alma. Parafraseando al Estagirita, puede decirse que al margen del alma no hay cuerpo alguno, sino sólo en nuestra consideración (por la que podemos hablar homónimamente, así como lo hacemos respecto de los ojos de vidrio o de piedra). Cuerpo y alma son lo mismo en el sentido en que uno es redimido (del no-ser) por el otro.

Ahora bien, en cuanto que la vida orgánica es precisamente la de un cuerpo orgánico –esto es, la de un cuerpo en potencia– excluye de sí misma la identidad. Pero en este caso, que esa identidad no esté conseguida, sólo significa que es algo a conseguir, esto es, que está presente como fin, y en ese sentido, es camino hacia lo que ella misma es, y no como en el caso de la potencia en sentido estricto, camino hacia lo otro.

Estos dos rasgos de la relación acto y potencia –ir hacia sí mismo y que el acto salve la potencia– comparecen también en relación con las actividades más básicas del viviente: la nutrición y la reproducción.

5. PSUCHĒ *THREPTIKOS*: EL ALMA COMO CAPACIDAD DE MANTENERSE EN LA VIDA

Como se mencionaba al principio del texto, Aristóteles equipara la vida con sus actividades, entre las que menciona en primer lugar la autoalimentación: "solemos llamar vida a la autoalimentación, al crecimiento y al envejecimiento (*zōēn dè légomen tēn di' hautoū trophēn te kaì aúxēsin kaì phtēísin*)"[68]. La capacidad que es mencionada en primer término –*hautoū trophēn* y que puede ser traducida por autoalimentación– se revela como aquella que sustenta todas las demás, y con ello, como el sentido más básico en el que el alma puede considerarse como potencia.

68. *De An.*, II, 1, 412a14-15.

La función nutritiva (o el alma nutritiva) es la más amplia de las que distingue Aristóteles como funciones del viviente. Dicha función es compartida por todos los vivientes, constituyéndose de ese modo en la más básica y en la condición de posibilidad de las demás.

> Todo ser que vive y tiene alma ha de tener necesariamente alma nutritiva (*threptikēn psuchēn*) desde que es engendrado hasta que muere, puesto que un ser generado ha de tener crecimiento, maderez y envejecimiento, y esto es imposible sin la alimentación (*trophē*). Luego es necesario que la facultad nutritiva (*threptikēn dúnamin*) exista en todos los que se generan y envejecen[69].

Esta capacidad es la que en los textos del Estagirita se conoce como *to threptikon*, y en algunos lugares, como *psuchē threptikos*. Las funciones de esta alma son la generación y la reproducción:

> El alma nutritiva se da –además de en los animales– en el resto de los vivientes y constituye el primer poder y el más común del alma; en virtud del cual el vivir pertenece a todos los demás. Sus funciones son la reproducción y el alimentarse[70].

Lo que se colige de los textos es que se trata de la capacidad que tiene el organismo de mantenerse en la existencia. Se trata de la capacidad más básica de la vida, y su sello distintivo frente a lo no-vivo.

Throphē, que se suele traducir por alimento o alimentación, no es simplemente ingerir comida, sino que se refiere al mantenimiento de la vida, al mantenimiento de la existencia[71]. Este movimiento y su correspondiente potencia establecen los términos de la vida en el pensamiento del Estagirita. Ese mantenimiento en la existencia supone movimiento, y con ello, tiempo y potencia. Junto a este concepto, Aristóteles incluye el crecimiento y el envejecimiento: en efecto, la historia de una sustancia individual incluye su desarrollo y maduración hasta llegar al punto máximo, y de allí se sigue una fase de declive hasta llegar a la destrucción. Ahora bien, esta "historia" sólo es posible por la continuidad de la permanencia en la vida, esto es, por el mantenimiento en la existencia, con lo que *throphē* es básica respecto del crecimiento y el envejecimiento (en cuanto es su condi-

69. *De An*. III, 12, 434a22-26.

70. *De An*. II, 4, 415a22-26.

71. En inglés, M. Furth sugiere usar *metabolic self-sustenance*. Cfr. M. FURTH, *Substance, form and psyche,* p. 149.

ción de posibilidad): el crecimiento y el envejecimiento son consecuencias de esta facultad, no facultades a la par.

Junto con la nutrición, Aristóteles distingue también como funciones del viviente, la sensación y la intelección, y en algunos lugares el deseo, así como la locomoción.

De acuerdo con las distinciones establecidas en el epígrafe anterior, cabe decir de la facultad nutritiva que es en cierta medida potencia y en cierta medida acto. Es potencia respecto de las otras facultades del viviente y es acto respecto del mismo cuerpo. Explicaré primero el sentido en que se dice potencia, y luego cómo se dice acto.

En primer término, la capacidad nutritiva se muestra como la posibilidad más básica respecto de las funciones sensitivas, intelectivas y desiderativas. En la jerarquía de las funciones vitales, cada una de ellas se fundamenta sobre la anterior y la implica, mientras que no cabe hacer la relación contraria. Para estar vivo, la función que es necesario tener es la capacidad de autoalimentarse (*throphē di' hautoū*), que es la fundamental y está presente en todo aquello que se puede decir que está vivo[72]. Sobre ella descansa la facultad perceptiva (a la que Aristóteles adjunta la desdierativa), la facultad motora y la dianoética –en ese orden–. Estas facultades se escalonan de tal manera, que el término anterior siempre está presente en el siguiente, pero no se opera la relación contraria. Por ejemplo, cualquier animal –cuyo rasgo distintivo es la percepción– tiene también la capacidad de la nutrición y la reproducción; sin embargo, una planta, que tiene la facultad nutritiva, no por ello tiene percepción. Si en el fundamento de todo ello está la facultad nutritiva, todas las demás actividades propias de la vida son imposibles sin ella. La existencia del viviente consiste por lo menos en la continuidad de esa capacidad. Ahora bien, la capacidad para vivir significa capacidad para las acciones propias del viviente.

Aristóteles señala que

> La situación es prácticamente la misma en cuanto se refiere a las figuras y al alma: y es que siempre en el término siguiente [inmediato] de la serie se encuentra potencialmente el anterior (*en tōi ephexēs hupárchei dunámei tò próteron*), tanto en el caso de las figuras como en el caso de los seres animados, por ejemplo, el

72. Cfr. *De An.* II, 2, 413a29ss.

triángulo está contenido en el cuadrilátero y la <facultad> vegetativa está contenida en la sensitiva[73].

La facultad nutritiva está contenida en potencia en las demás facultades, esto es, a la facultad sensitiva no se añade la nutritiva, sino que en la primera está –potencialmente– la segunda. Si la facultad nutritiva es potencia respecto de las otras facultades, entonces puede decirse también que, en los seres superiores a las plantas, en cuanto las facultades sensitivas y la facultad intelectiva son sus actos, "salvan" o preservan la facultad nutritiva. Esto es, la «contienen» en potencia, si bien no en acto: sentir no es nutrirse, pero lo comporta con carácter de potencia.

Ahora bien, aunque el alimento –sea lo que sea– diga relación directa con la vida, no puede definirse la vida como la capacidad de alimentarse[74], porque eso implicaría circularidad. La vida es un fenómeno primario que no se puede reducir a ningún otro, porque también es sustento de la nutrición.

Ahora bien, aclarado esto, puede decirse que, en cuanto que las operaciones nutritivas y generativas son las más básicas de cualquier viviente, la alimentación es *ratio cognoscendi* de la vida[75]. Esta capacidad para la vida es básica, y en la medida indicada, puede decirse que es la misma alma.

Por lo demás, no puede equipararse sin más esta facultad con el alma: eso sólo puede hacerse en el caso de las plantas. Es menester recordar que Aristóteles no admite la posibilidad de un concepto general de vida ni de alma, con lo que, si bien esta capacidad es fundamental, no se trata de una capacidad unívoca "vida" a la que se superpongan otras capacidades. Así, en el caso de los animales, por ejemplo, su forma es el alma sensitiva (que tiene potencialmente la capacidad nutritiva, pero no como otra forma, sino en potencia: como cuerpo organizado), que es primera respecto a las operaciones de ese viviente, incluso respecto de sus operaciones nutritivas y generativas.

En un segundo lugar, quisiera ahora examinar cómo puede decirse del alma nutritiva que sea acto, esto es, cómo se relaciona con el cuerpo. Si la potencia es salvada bajo el poder del acto, entonces puede decirse que la función del alma nutritiva es la preservación o conservación (*sotēria)* del cuerpo.

73. *De An.* II, 3, 414b27-31.
74. Así lo hace Furth.
75. *De An.* II, 4, 415b27-28.

En este caso límite, se trata de preservarle de la misma destrucción. La alimentación –el mantenimiento en la vida– guarda una relación esencial con el cuerpo.

Con cierta frecuencia, Aristóteles relaciona la capacidad nutritiva con el crecimiento y el declive. Sin embargo, en un texto básico, distingue el mero poder crecer de la capacidad metabólica.

> Nada se alimenta a no ser que participe de la vida, por lo tanto lo alimentando será el cuerpo animado en tanto que animado: el alimento, pues, guarda relación –y no accidental– con el ser animado.
>
> Es distinto ser alimento (*trophēi eīnai*) y ser capaz de producir crecimiento (*auxētikōi eīnai*); porque es en la medida en que lo animado tiene cantidad que puede crecer (*hēi mèn gàr posón ti tò émpsuchon, auxētikón*)*, pero en cuanto que es tòde ti y sustancia, es alimento* (*hēi dè tóde ti kaì ousía, trophē*). Puesto que (lo animado) preserva (*sōzei*) su sustancia y ésta pervive gracias a él, en la medida en que se alimenta; y puede ser artífice de la generación (*genéseōs poiētikón*), no de aquello que se alimenta (es decir, de sí mismo), sino de algo parecido a lo que se alimenta; puesto que su sustancia ya está existiendo, y nada se genera a sí mismo, pero en cambio sí se preserva a sí mismo (*sōzei*). Por tanto este principio del alma es una potencia de conservar el sujeto que la posee en cuanto tal (*psuchēs archē dúnamís estin hoía sōzein tò échon autēn hēi toioūton*)*,* y la *trophē* la dispone a actuar; de ahí que un ser privado de alimento no puede continuar existiendo[76].

Aristóteles explica aquí el alma nutritiva como una potencia de conservar el sujeto o salvarlo. El sujeto del alma, como ya se ha dicho, es el cuerpo. Esto es, el alma nutritiva –por medio del alimento– salva el cuerpo de perecer, que para los seres vivos es la destrucción, el no-ser. Más aún, el alma se salva ella misma de perecer alimentando el cuerpo. Si toda potencia es "salvada" por su acto correspondiente, en el caso del cuerpo, ese acto es la misma vida: por eso un cuerpo que no está vivo no es en sentido estricto, sino sólo homónimamente.

Esta *dúnamis* es un caso paradigmático de una de las potencias que Aristóteles distingue en *Metafísica* Θ: la *héxis apatheías.* Se trata del há-

76. *De An.* II, 4, 416b9-20.

bito de impasividad, que es uno de los sentidos de potencia relativos al movimiento, y que el Estagirita describe como cierta potencia que lleva a resistirse frente al cambio a peor[77]:

> Y es que las cosas se rompen, se quiebran, se doblan y, en general, se destruyen, no por su potencia, sino por su impotencia y porque les falta algo. Por el contrario, son impasibles aquellas cosas que padecen difícilmente, o apenas, en virtud de su potencia, en virtud de que son potentes y poseen ciertas cualidades[78].

Si bien los ejemplos del Estagirita suelen referirse a artefactos (recuérdese que el sentido de *dúnamis* según el movimiento encuentra su expresión más obvia en el caso de las artes y las ciencias técnicas), este concepto de *dúnamis* como hábito de impasibilidad, guarda sin embargo, cierta correspondencia con la persistencia de los vivos en el tiempo a la que ahora se hace referencia. Vivir – en cuanto seguir viviendo– es una actividad que consiste en permanecer en la vida, lo que para los vivos es equivalente a permanecer en el ser: la vida ha de ser continua en el tiempo. La resistencia –el mantenerse impasivo– tiene lugar ante la influencia de un principio que induzca cambio a peor o a corrupción o, en el caso de los vivos, de un principio de muerte. La vida es posibilitada por esa resistencia frente a la corrupción. No se trata de un principio de inercia, sino de un habérselas con un principio que puede acarrear la propia corrupción y resistirlo: no perecer frente a él. En otros términos, de una actividad que vence a lo contrario precisamente en cuanto que lo resiste. La resistencia nunca es sólo pasiva, es también actividad. Aunque en este texto la *héxis apatheías* aparece relacionada con la materia, se trata en todo caso de una materia determinada, y habría más bien que decir que esa persistencia es una cualidad que le viene de la forma.

Esta resistencia frente a la destrucción por acción de otro ser se convierte así en garante de la continuidad temporal de los seres vivos[79]. Mantenerse en la vida para los vivos significa ser capaz de autorregular su propia estructura, de tal modo que la interacción con el medio no implique su destrucción.

77. *Metaph.* Θ, 1, 1046a12-15: "Y está la disposición que hace a algo impasible (al cambio) para peor y a la destrucción por la acción de otro, o (de ello mismo, pero) en tanto que otro, por la acción de un principio capaz de producir el cambio".

78. *Metaph.* Δ, 12, 1019a26-33.

79. Furth interpreta, creo que con razón, toda la *psuchē* nutritiva como criterio de la continuidad temporal de los seres vivos. Cfr. *Substance, form and psyche,* p. 161.

Aunque esta autorregulación sea movimiento, no es alteración al modo de la destrucción de contrarios, sino al modo de la preservación. Esta actividad de preservación, implica, de hecho, habérselas con los Principios disgregadores propios de los elementos.

La estructura del mundo sublunar puede describirse como constituida por cuatro elementos naturales (fuego, aire, agua, tierra), formados por las combinaciones de dos pares de contrarios, cada uno de los cuales se mueve hacia su lugar natural. Ahora bien, el movimiento de la vida contradice la tendencia natural de los elementos que la componen, y es precisamente ese hecho el que Aristóteles tiene que explicar. Si aquello que entra en la composición del viviente como elemento cediera a su dinamismo espontáneo, se movería hacia el lugar natural que le corresponde en cuanto elemento, de tal forma que cesaría el movimiento y no habría vida. Para la ciencia aristotélica, es irreductible el mundo de lo vivo al de lo que no lo está. En este contexto, Aristóteles rechaza las consideraciones mecánicas sobre el crecimiento. Incluso en el caso de las plantas, el crecimiento es un proceso dirigido (salvado por) el acto.

Ya Empédocles reducía el devenir de lo vivo al orden de lo inanimado, y suscita en este punto la controversia de Aristóteles:

> Empédocles no atinó en la explicación de este proceso al afirmar que las plantas crecen hacia abajo al crecer las raíces porque tal es el lugar al que naturalmente se mueve la tierra y hacia arriba porque este es el lugar al que naturalmente se mueve el fuego. No interpreta acertadamente el "arriba" y el "abajo", ya que el arriba y el abajo no son lo mismo ni para cada uno de los seres ni para el universo como conjunto; antes al contrario, lo que es la cabeza para los animales eso son las raíces para las plantas, si es que hemos de considerar idénticos por sus funciones a órganos que son diversos (*ei chrē tà órgana légein hétera kaì tautà toīs érgois*). Pero además, ¿qué es lo que mantiene unidos (*tò sunéchēon*) al fuego y a la tierra a pesar de que se muevan en sentido opuesto? Pues se disgregarían a no ser que haya algo que lo impida. Pero si lo hay, eso será el alma, causa del crecimiento y de la nutrición (*tò aítion toū auxánesthai kaì tréfesthai*)[80].

80. *De An.* II, 4, 415b27-416a9.

Es preciso resaltar dos cosas de este pasaje: en primer término, nos encontramos de nuevo con la idea de que los órganos son definidos por su función. Ahora bien, aquí esta tesis se hace aún más radical, hasta poder afirmar que incluso las categorías más básicas del orden cosmológico –arriba y abajo– exigen ser reinterpretadas en el ámbito de la vida, y requieren ellas mismas una consideración analógica.

En segundo lugar, se establece aquí que el alma es el principio que salva a los elementos que componen el cuerpo (a las partes u órganos, para hablar más propiamente) de la disgregación a la que se someterían si siguieran los movimientos elementales[81]. El crecimiento –en cuanto vida– es un movimiento de los elementos, pero dirigido según un patrón, no un movimiento sin dirección. La direccionalidad de la vida –que como movimiento natural o acto es camino hacia sí mismo– es contraria a la direccionalidad de la materia inerte, que en cuanto su movimiento es alteración (como camino hacia lo otro), tiende a la disgregación[82]. Ahora bien, el movimiento natural asume el movimiento de lo inerte, y en esa medida, lo salva de su destrucción. Este movimiento natural que salva de la destrucción es la misma alma, principio del crecimiento y de la nutrición.

Esta direccionalidad propia del movimiento que es la vida aparece más netamente si se considera el caso de los organismos que ya han dejado de crecer: en el momento en que se alcanzan todas las estructuras características de la especie el crecimiento se interrumpe. Si el cuerpo estuviera sometido a los movimientos de los elementos, el crecimiento no tendría término.

Por lo demás, la identidad en el tiempo, que como se veía en el capítulo anterior ha de ser atribuida a la forma, resulta especialmente esclare-

81. Como dicen dos biólogos refiriéndose a este texto: "It is "soul" thus understood that represents the "counteracting force" holding complexes together—the force that overcomes the tendency to dissolution which the elements left to their own devices represent". T. VINCI y J. S. ROBERT, "Aristotle and Modern Genetics", *Journal of the History of Ideas*, 66, 2005, pp. 201-221. Sin embargo, no estoy de acuerdo con lo siguiente: "As an example of what Aristotle might have in mind here, we suggest that the complex entities tend to preserve a certain ratio among their component forces that is not explicable simply by taking a sum of the vectors of the component forces. If so, soul represents something more than simply vector summation (and so is transcendent of the "necessary," the laws governing "matter" in Aristotle's extended sense) but something less than a metaphysical agent: it simply represents another law of physics ("physical necessity" in the modern sense) required, as Aristotle thought, to account for the empirical phenomena".

82. Hablando de la vida en Aristóteles, Juan Arana afirma: "Vida en este sentido es una síntesis de multiplicidad y cambio en la que los efectos disgregadores de estas dos nociones se compensan entre sí, y paradójicamente conspiran para encontrar o reencontrar la unidad perdida o la que nunca se tuvo". J. ARANA, *Claves del conocimiento del mundo*, Kronos, Sevilla, 1996, p. 149.

cida desde esta perspectiva. Persistir en el tiempo para los cuerpos orgánicos significa mantenerse en la vida.

El responsable de esta identidad es el alma, también en cuanto que sujeto. Que el alma sea sujeto resulta también claro en el caso de las operaciones del alma nutritiva.

> Y puesto que hay tres factores –aquello que es alimentado (*tò trephómenon*), aquello con lo que se alimenta (*hōi tréphetai*) y lo que alimenta (*tò tréphon*), aquello que alimenta es el alma primera, lo alimentado es el cuerpo que la posee y aquello con que se alimenta, el alimento[83].

Como advierte Hamlyn, parece paradójico que Aristóteles diga que el alma alimenta el cuerpo[84]. Por ello, le parece más sensato afirmar que es el animal o la planta la que se alimenta y reproduce. Sin embargo, el texto aristotélico es claro: el alma es "aquello que alimenta", y de esa forma, preserva su existencia. En efecto, esta frase resulta incomprensible si no se admite –a la luz de *Metafísica* Z– que la forma, y por tanto, el alma es sujeto y es acto.

6. La generación como constitución del individuo

Podemos pasar ahora a examinar el caso de la generación. Como se recordaba al principio, para el Estagirita estas funciones básicas pertenecen a una misma facultad: la nutritiva. "La misma potencia del alma es a la vez nutritiva y generativa"[85].

Cabe preguntar en este momento, por qué la generación corresponde también al alma nutritiva. Junto con esa capacidad de preservación del vi-

83. *De An.* II, 4, 416b20-23.

84. Cfr. D. W. HAMLYN, *De Anima*, pp. 98-99. Este autor no ve cómo Aristóteles puede salir de la paradoja y le acusa de falta de claridad: "The truth is that Aristotle is far from clear about the relationship between the conceptual framework involved when we speak of ourselves or animales (not to mention plants) doing things, and that involved when we speak of the causal processes underlying all this".

85. Cfr. *De An*. II, 4, 416a19-20.

viente concreto, existe también otra capacidad de perdurar en el tiempo, no ya el individuo, sino la especie: y esa es la reproducción.

Es decir, Aristóteles distingue dos capacidades respeto de la persistencia en el tiempo: por una parte, en el caso del individuo, la nutrición es la capacidad de mantenerse en la existencia a lo largo del tiempo, mediante el metabolismo y el procesamiento de los nutrientes. Ahora bien, en cuanto que la existencia no puede perdurar, el modo como se salva la persistencia de la especie es a través de la generación de un nuevo individuo.

El producir otro viviente semejante a sí mismo es descrito por Aristóteles como "la función más natural de los vivientes que son perfectos", porque es dicha función la que les permite "participar de lo eterno y lo divino en la medida en que les es posible". Esta medida de lo posible es explicada de la siguiente manera:

> Ahora bien, puesto que les resulta imposible participar de lo eterno y divino a través de una existencia ininterrumpida, ya que ningún ser sometido a corrupción puede permanecer siendo el mismo en su individualidad, cada uno participa en la medida en que le es posible, unos más y otros menos; y lo que pervive no es él mismo, sino otro individuo semejante a él, uno no en número, sino en especie.
>
> Dado que de las cosas que existen, unas son eternas y divinas y otras pueden ser y no ser; que lo bello y lo divino, por su propia naturaleza, son siempre causa de lo mejor en las cosas que lo admiten; que lo no eterno es posible que exista (y que no exista), y que participe de lo peor y de lo mejor; que el alma es mejor que el cuerpo, lo animado mejor que lo inanimado por causa del alma, y el ser mejor que el no ser y vivir mejor que no vivir, por todas estas causas hay reproducción de animales[86].

Un lugar privilegiado para la comprensión del movimiento natural como camino hacia sí mismo, es el tratamiento aristotélico de la generación de los animales.

Dice Aristóteles, criticando a quienes pensaban que el esperma proviene de todo el cuerpo:

86. *De Gen. Anim.* II, 1, 731b24-32.

> Pero para quienes no están de acuerdo en esto, si bien afirman que el esperma proviene de todo el cuerpo ¿cómo va a crecer el embrión por añadirle una sustancia diferente, a no ser que esto que se añade cambie? Sin embargo, si lo que se añade puede cambiar ¿por qué no afirmar directamente que desde el principio el esperma es de tal clase que a partir de él puede formarse sangre y carne, en vez de decir que él mismo es sangre y carne?[87].

Su doctrina en este punto, es la contenida en la última pregunta: el esperma es tal que a partir de él puede formarse el individuo concreto, sin que ello implique en él esté contenido de algún modo dicho individuo. El esperma –que como veremos en un momento– trasmite la misma forma, es responsable de la constitución material del individuo.

Con esto, el filósofo griego se adelanta intuitivamente –o mejor, filosóficamente– a algunos de los desarrollos científicos del siglo pasado. Aristóteles propone, frente a las opiniones autorizadas de su tiempo, que el desarrollo del individuo no se da a partir del crecimiento de partes preexistentes, sino por medio del desarrollo temporal de las partes[88].

Según Aristóteles, el semen puede construir un individuo nuevo de una especie determinada. En ese sentido puede decirse que es potencia. Se trata, sin embargo, de la forma –trasmitida por el padre– en cuanto que ella misma es potencia, y no como dice Furth, del poder de construir la forma[89]. El poder de hacer la forma tiene que ser potencia de la misma forma.

Efectivamente, Aristóteles se refiere al esperma como trasmisor del *lógos* de los movimientos[90]. Este movimiento es principio de que la carne sea carne y los huesos sean huesos, y Aristóteles lo describe como aquello que es "en actualidad lo que aquello de lo cual está hecho la cría es en potencia"[91].

87. De *Gen. Anim*. I, 18, 723a11-17.

88. Puede decirse que es una versión primitiva de la epigénesis.

89. "There is in the semen, not the form itself, nor any portion destined to become the form, but the power of constructing new individuals of that form". M. FURTH, *Substance, Form and Psyche*, p. 117.

90. Cfr. *De Gen Anim*. II, 1, 734b33.

91. *De Gen Anim*. II, 1, 734b34-36. El texto continúa: "esto es lo que encontramos en los productos del arte; el calor y el frío pueden hacer que el acero sea blando o duro, pero lo que hace la espada es el movimiento de las herramientras; este movimiento contiene el principio del arte". 735a2. Cfr. *Ibid*. II, 4, 740b29-32 y IV, 3, 767b17-20.

El semen[92] no pone nada de materia, sino que trasmite el movimiento que articula la materia para constituir al ser vivo[93]. Esta actividad se explica por analogía con el arte, donde nada material del artista pasa a la madera, sino sólo la forma por medio del movimiento[94]. Este *lógos* que está en el semen guía la formación del individuo concreto[95].

> No constituye una parte del embrión que se forma, como tampoco nada pasa del carpintero a la materia de las maderas, ni en el objeto fabricado hay ninguna porción del arte de la carpintería, sino que son la figura y la forma lo que proviene de él a través del movimiento en la materia[96].

Al explicar el desarrollo del embrión, Aristóteles se decanta por una teoría de la formación gradual, mientras que critica aquellas explicaciones según las cuales el embrión se desarrolla a partir de un individuo minúsculo totalmente formado.

Según el Estagirita, no se llega a ser al mismo tiempo animal y hombre, ni animal y caballo[97]. Si atenemos a la idea de forma individual sostenida anteriormente, lo que aquí se explica es la generación del compuesto: de Sócrates, en sentido individual y, si se quiere, de 'hombre' en sentido universal. Efectivamente, el universal, en cuanto compuesto, puede decirse que se genera. Sin embargo, la forma no se genera a partir de la materia, sino que es trasmitida por el progenitor. Es el individuo concreto el que se genera.

92. Respecto de la idea de semen, puede notarse una evolución respecto de lo dicho en *Física* I, 7, 190b5 o *Metaph*. Θ, 7, 1049a1-15, donde se dice que el semen es potencialmente animal y se identifica con la forma.

93. El ingrediente activo del semen lo llama Aristóteles *pneūma*. Como puede verse, hay datos científicamente erróneos: según el Estagirita, sólo el macho contribuye la forma, mientras que la hembra, la materia (cfr. *De Gen Anim.* I, 20, 729a9-11). Sin embargo, hay intuiciones correctas desde el punto de vista genético: el material genético lleva la forma no conteniendo partes de los animales ni animales diminutos (el famoso homúnculo en el caso del hombre), sino información que guía el desarrollo de las crías. Lo notable es que Aristóteles hubiera llegado a estas ideas a partir de sus principios filosóficos y de la observación que estaba a su alcance. La imposibilidad de explicar el mecanismo no implica que su intuición no fuera correcta.

94. Cfr. *De Gen Anim*. I, 22, 730b12-15. Cuando se acaba el movimiento, la materia desaparece.

95. Cfr. *De Gen Anim*. II, 1, 734b17-19.

96. *De Gen Anim*. I, 22, 730b11-23.

97. Cfr. *De Gen Anim*. II, 3, 736b2-5.

> Hay que decir, pues, lo contrario de lo que decían los antiguos. Ellos decían que el esperma es lo que viene de todo el cuerpo; nosotros, en cambio, diremos que el esperma es aquello que por naturaleza se dirige a todo el cuerpo[98].

En ese sentido, no es lo más acertado hablar de morfogénesis: la forma no se genera, sino que es el compuesto el que se genera –la materia, incluso, si se quiere– a partir de la forma. La forma es el sujeto de la generación, en el sentido en que ella es la que varía –máximamente, en cuanto que articula la materia según un nuevo individuo– manteniendo así su identidad formal.

Puede decirse que la forma es aquí potencia no en el sentido en que en ella esté precontenido algo, sino en el sentido de que tiene el poder de mover a la materia para constituir al individuo[99]. En cierta medida, se da una paradoja. Hemos venido diciendo que el cuerpo es la potencia del alma. Sin embargo, en un sentido más original, la forma es posibilidad del cuerpo: de su constitución y existencia.

La forma es principio de movimiento, pero no en el sentido de alteración corruptiva, sino como camino hacia sí mismo. Es decir, la forma se dirige hacia su propia realización. En ese sentido, en el caso de la generación de los animales aparece con máxima claridad, la afirmación de Aristóteles en el segundo libro de la *Física*: "la *phúsis*, como generación, es camino hacia la *phúsis*".

98. *De Gen Anim*. I, 18, 725a22-24.
99. Cfr. *De Gen Anim*. I, 19, 726b15ss.

CONCLUSIONES

En la aproximación metafísica a la cuestión del movimiento, es preciso distinguir entre un aspecto de posibilidad y otro de actualidad. Aristóteles argumenta acerca de la posibilidad del cambio en el primer libro de la *Física*. Para ello, el Estagirita introduce en este contexto la distinción entre sujeto y atributos. El punto crucial de la exposición aristotélica en *Física* I lo constituye la deducción de la necesidad del sujeto del cambio. Esta deducción se basa fundamentalmente en el análisis lingüístico. Los otros dos principios del cambio, forma y privación, introducen la sucesividad y la diferencia en el proceso. Puesto que los atributos se suceden reemplazándose unos a otros, no son propiamente principios que acompañen al cambio, sino que, más bien, se dan en los límites del proceso. El movimiento se refiere a la forma como a su límite, de tal manera que, en *Física* I, forma y movimiento aparecen como realidades que no pueden coexistir. Ahora bien, esa forma terminada es una abstracción: no está presente nunca en el movimiento. No se alcanza propiamente sino en la abstracción elaborada por el pensamiento.

La diferencia entre sujeto y forma aparece como una distinción conceptual, fruto de un análisis del lenguaje; sin embargo, dicha distinción parece tener su fundamento en el fenómeno del movimiento. La comprobación de que en un momento se predica una cosa de algo y en otro, de otra cosa, no es una cuestión arbitraria: se funda en el carácter móvil de lo real y de la percepción que tenemos de ello. Sin embargo, lo que se ha querido afirmar aquí es que –si bien dicho carácter móvil ha quedado puesto de manifiesto– el intento aristotélico está orientado, en este lugar, a mostrar la posibilidad de pensar y de hablar acerca de tal carácter móvil,

más que a explicar directamente de qué se trata y en qué consiste el movimiento. El Estagirita presenta una argumentación para mostrar que el cambio es lógicamente posible. La introducción de los principios del cambio da razón de la misma posibilidad del devenir, tanto lógica como realmente, pero no explica la realidad del movimiento.

El hilo conductor del análisis del cambio –que funda también la distinción entre las categorías– es el lenguaje. Tal análisis supone la escisión de un ser concreto en un sujeto y un predicado que no se identifica con tal sujeto. La distinción sustancia-accidentes aparece así como un modo lógico de salvar las dificultades lingüísticas a las que había abocado la predicación acerca del movimiento en el planteamiento parmenídeo.

La argumentación del primer libro de la *Física* está orientada efectivamente a mostrar la necesidad de un sustrato: es necesario que siempre quede como algo subyacente aquello que llega a ser. Ya en la *Física*, Aristóteles no puede mantener que el sujeto del cambio es en sentido propio el compuesto, puesto que el compuesto *no permanece*. El compuesto, al igual que las sucesivas determinaciones, también se sustituye, no cambia propiamente. Sólo el sujeto cambia y permanece. En definitiva, el cambio, entendido como cambio no-sustancial (es decir, el cambio de Sócrates), se entiende como cambio de la sustancia.

La distinción sujeto-atributos comparece como una distinción de razón con fundamento *in re*. Esto implica que no puede trasladarse directamente al plano real; pero en la realidad existe algo que hace que dicha distinción racional no sea arbitraria. La referencia real de esta distinción es el movimiento. Este carácter móvil acontece en el lenguaje como la distinción sujeto-atributos y, por tanto, como el fundamento de la posibilidad misma de la predicación. Los principios, tal como los expone Aristóteles en este tratado, no explican el movimiento, sino que son condiciones lingüísticas sobre cómo hablamos acerca del cambio.

El término *kínēsis* es, en el pensamiento del Estagirita, uno de los términos *pollachōs legómena*. Para definir el movimiento, Aristóteles introduce la doctrina del acto y potencia y la doctrina de las categorías, que se relacionan de modo inmediato con la doctrina aristotélica de la plurivocidad de la palabra ser. Es en ese contexto, en el ámbito de la plurisignificatividad del ser, en el que es preciso comprender el movimiento.

De acuerdo con la definición de movimiento en términos de acto y potencia, Aristóteles apunta a la realidad transcategorial del movimiento. Acto y potencia no pueden ser reducidos a las categorías, como tampoco el

movimiento, que se muestra como conceptualmente dependiente de ese primer par de conceptos. La respuesta a la cuestión del movimiento se enraíza en un sentido del ser que trasciende el de las categorías. La doctrina del acto y de la potencia no constituye propiamente una condición de posibilidad del movimiento, sino el horizonte en el cual debe comprenderse la fórmula que da cuenta del movimiento. En cierta medida, puede decirse que el movimiento es una realidad transcategorial y constituye la modalidad bajo la que la ciencia de la naturaleza estudia lo real. Esto es, constituye el modo de estudiar lo físico más allá que categorialmente: según el acto y la potencia.

No responde al pensamiento aristotélico entender el movimiento como actualización, es decir, como paso de la potencia al acto. El movimiento no es actualización, sino acto de la potencia: es decir, es la realidad actual de la potencia y a la vez, la realidad potencial del acto. Si se quiere: la potencia en cuanto es acto.

Con la elevación de la consideración del movimiento al plano del acto y de la potencia, se allana el camino para poder establecer relaciones analógicas con otros tipos de realidad (no ya exclusivamente física) que permiten ascender desde la consideración de los entes físicos hasta el inteligir como acto, pasando por las formas de los seres vivos. En cierta medida, puede decirse que en el tratamiento del movimiento en la *Física* está incoado el camino de los libros centrales de la *Metafísica*: la elevación del planteamiento categorial al ámbito del acto y la potencia. Ello implica que, a la ampliación de la noción de ser, corresponde también una dilatación de la noción de movimiento.

El movimiento natural es la misma forma desde una consideración particular. Esta peculiaridad viene dada por el modo como el movimiento tiene que habérselas con el fin. A la vez, el movimiento permite poner de manifiesto la forma, porque muestra las potencialidades que, de otro modo, quedarían ocultas en la realidad. Si la forma dice identidad consigo misma, el movimiento muestra la relación de dicha forma con algo distinto de ella, o, más bien, con ella misma en cuanto que no es idéntica. Ahora bien, la forma es *eidentidad* en el tiempo porque es progreso hacia sí misma (*epídosis eis autó*).

La referencia a la doctrina aristotélica de los principios del ente natural como hilemorfismo puede resultar equívoca. Este término sugiere la conjunción de dos principios o elementos cuya relación aparece a primera vista como simétrica. Sin embargo, materia y forma no son principios del

mismo modo. En el ámbito de *Física* II, la argumentación más importante es la demostración de que la naturaleza es forma. Para que la forma pueda ser camino y progreso hacia sí misma es preciso que no sea sólo determinación, sino también movimiento: en cuanto que implica referencia a lo otro, o a sí mismo en cuanto esa mismidad no es plenamente poseída.

No es adecuado tratar de la materia como de un co-principio de la sustancia junto con la forma. Esa perspectiva oscurece la peculiar relación que se establece entre materia y forma. Para Aristóteles la materia tiene un carácter relativo respecto de la forma. La relación entre materia y forma no es simétrica.

Esta relación resulta más diáfana en el ámbito de los libros centrales de la *Metafísica*, concretamente en el libro Z. En este lugar, Aristóteles establece que la forma es sustancia en sentido primordial. En la elucidación de la cierta identidad existente entre forma y materia, aparece también iluminado el carácter de esta última. En las sustancias sensibles, la forma siempre se da materialmente: esto es, en movimiento.

Las sustancias son, en sentido primero, las formas individuales. En sentido derivado, puede decirse que también lo es el objeto concreto, constituido por esta forma y por la materia individuada. El carácter sustancial del compuesto no es negado por el Estagirita, sino que aparece como dependiente del de la forma.

Si la forma es sustancia en sentido principal, puede ser considerada sujeto, puesto que Aristóteles dice que la sustancia es sujeto. Para que un determinado objeto mantenga su identidad a lo largo del tiempo, tiene que ser posible que adquiera nuevas determinaciones y, a la vez, que el cambio de materia no anule su identidad. Sólo la forma puede ser, a la vez, principio del movimiento y del cambio continuo de la materia, y garante de la identidad. En este sentido, la forma es el sujeto del cambio de materia. La forma cambia constantemente su materia y toma nuevas determinaciones (materia) y precisamente de ese modo, es decir, cambiando, es como mantiene su identidad y vive.

El objeto concreto es la forma y sus determinaciones, que no son sino estados cambiantes (materia). La identidad entre la forma y sus estados concretos sólo se alcanza si es iluminada por la doctrina del acto y la potencia. Sin la doctrina del acto y la potencia no se entiende cómo puede ser la forma el sujeto. La forma es en acto lo que la materia es en potencia. Si la forma se concibe como aquello que algo es en actualidad, se entiende también que pueda decirse que es el sujeto en acto de las determinaciones.

Es preciso distinguir el modo según el cual la forma se predica de la materia y el modo como otras cosas (accidentes) se predican del sujeto, esto es, de la forma. En el segundo caso se trata de una predicación denominativa, en el primero, de una constitutiva o existencial. La forma no es una determinación más, sino el mismo sujeto de las demás determinaciones. Es decir, no todo lo que se predica es algún tipo de determinación. En cierta medida, la forma se predica de la materia pero no como una cualidad o determinación suya, al modo como los accidentes se predican de la sustancia, sino que se trata de una predicación en la cual queda de manifiesto que la forma –en cuanto acto– constituye a la materia en lo que ella misma es. Aun más: en el caso de los seres naturales, en los cuales su alma es su sustancia, la materia no es un principio externo, sino que más bien lo que implica es la misma potencialidad de la forma.

El sujeto no puede ser lo indeterminado. De ser así, la relación con la determinación esencial se tornaría contingente. El sujeto es, propiamente, la forma individual. Para que pueda haber movimiento es preciso que haya varios sujetos, pero eso sólo es posible si cada uno tiene una determinación propia o esencial que, además, pueda aceptar las otras determinaciones, es decir, si es la forma.

El carácter de sujeto de la sustancia está íntimamente ligado al problema de la identidad. La condición de que la sustancia sea *hupokeímenon* implica que pueda dar cuenta de que –a pesar de todos los procesos a los que se vea sometido– sigue siendo la misma. La materia, en continuo cambio, no posee la capacidad de garantizar dicha identidad, puesto que la identidad requiere cierto tipo de continuidad. Tal continuidad tiene que poder darse a pesar de los cambios que se presenten. Desde una perspectiva que atiende a los procesos a los que se ve sometida la sustancia, la relación forma-materia aparece más bien como la relación entre aquello que da continuidad a pesar o, mejor aún, por medio de los demás procesos. De ahí no se sigue que lo que da continuidad sea estático, sino que es, más propiamente, el sujeto de esos procesos.

Si la forma es sustancia en sentido principal, entonces ha de ser individual. Aristóteles niega que el universal pueda ser sustancia, por lo que no procede entender la forma como universal. La individualidad no la introduce la materia, sino que pertenece propiamente a la forma. El carácter individual del compuesto y de la materia es secundario y derivado, así como lo es su sustancialidad. La materia y el desarrollo temporal de la forma sirven como criterio epistemológico para conocer su individualidad,

pero no son el principio metafísico de individuación: éste es la forma. La forma es responsable de la constitución del individuo en cuanto tal: es decir, es responsable de su diferenciación. La cuestión metafísica en juego es, más bien, la identidad (*eidentidad*) y no propiamente la individuación (no necesita individuarse lo que ya es individual).

Volviendo a la relación entre materia y forma, queda de manifiesto que la forma –en cuanto acto– constituye la materia en su misma existencia. La forma es la causa de lo que la materia es, incluso de su existencia. El reconocimiento de la pertenencia de un miembro a una especie se hace en virtud de que se reconoce cómo una forma se predica de una materia, es decir, cómo la constituye. Con ello, *eīdos* como especie aparece como un concepto fundado en la analogía: tal forma constituye tal materia, así como tal otra forma constituye tal otra materia.

A lo largo de sus escritos físicos, puede verse cómo Aristóteles intenta articular la vida con algunos de los conceptos que descubre y hace rendir en la misma física. En el caso de la vida, cifra la continuidad de la forma en la posibilidad que tiene todo organismo de seguir cumpliendo con su función. La relación entre los dos tipos de acto –forma y movimiento– aparece más neta en los escritos psicológicos de Aristóteles. Si, para los vivos, vivir es ser, no es posible dar una respuesta unívoca a la cuestión de la vida, así como tampoco era posible habla unívocamente del movimiento. La analogía del ser como acto y como potencia se extiende al movimiento y al alma. Tanto la comprensión del alma –de la forma– como la comprensión del movimiento sólo pueden darse de manera analógica, esto es, en términos de acto y potencia.

En analogía con la consideración del movimiento, en el *De Anima*, la investigación sobre el alma se sitúa en el contexto ontológico más amplio, según los modos como se dice ser y, más propiamente, según el acto y la potencia. El alma –que es la forma de los vivientes– es considerada sustancia en cuanto que acto. De aquí se siguen varias consecuencias. Por un lado, si la sustancia es sujeto, el sujeto debe entonces ser comprendido en cierta medida como acto y no como mera potencia. Por otro lado, la individualidad de la forma acontece en el caso del alma como una actividad radical singular.

Para el Estagirita, el alma es el acto primero de un cuerpo que tiene vida en potencia. Esto es, de un cuerpo natural organizado, puesto que "tener vida en potencia" es equivalente con «tener órganos». El problema de las tesis dualistas no se limita a una incomprensión del término alma,

sino que más propiamente implica una incomprensión de lo que es el cuerpo. La potencialidad es, en el caso de la vida, organicidad. El cuerpo tiene respecto del alma un carácter esencialmente referencial, así como cada órgano lo tiene respecto de su función. La variedad de órganos es necesaria para la variedad de operaciones, esto es, para la potencialidad del alma. Esta potencialidad es el único modo como el cuerpo existe: como sujeto (posibilidad) del alma. La significación del cuerpo es el alma: ésta constituye la finalidad de aquél. La forma es fin del cuerpo, no como su término, sino como el cumplimiento de su potencialidad, es decir, como su actividad más radical. Esta referencialidad implica una dimensión temporal de futuridad: persistencia en la vida a pesar del efecto disgregador del mismo instante temporal.

Se da una paradoja: el cuerpo es la posibilidad del alma, pero sin ninguna otra posibilidad de existir que la misma vida, es decir, que el alma. En esa medida, el alma es, en un sentido más radical, la posibilidad del cuerpo. En tal sentido, si para los vivos vivir es ser, en un sentido igual de radical para el conjunto de los entes físicos su ser es moverse. Sin el movimiento la sustancia física estaría abocada a la nada.

Es posible establecer una analogía entre la actualidad que es el movimiento y la actualidad que es el alma. En el caso del movimiento, la traducción correcta de *entelécheia* es actualidad o realidad: en el caso de los entes móviles su actualidad es el movimiento. Acto y potencia no son términos del cambio, sino sus propias determinaciones internas. El movimiento está respecto de lo movible como el alma respecto de lo vivo: en ambos casos, la actualidad es su realidad. Ambas definiciones sólo se comprenden en el contexto del carácter plural de los modos como se dice ser. Tanto en el caso del movimiento como en el de la forma, se trata de una actualidad que es a su vez, potencialidad.

La analogía entre la definición de movimiento y de alma se ve enriquecida por la introducción de la distinción entre niveles de acto y potencia en *De Anima*. Allí, Aristóteles establece una distinción triple: una alteración corruptiva, una alteración constitutiva (movimiento natural) y una operación, esto es, el ejercicio de una capacidad. En el primer caso, se trata de un cambio entre contrarios, que conlleva la destrucción de uno de ellos, mientras que en los otros dos casos, no. A los dos últimos los llama acto pero no así al primero. En cierta medida, en estos casos en los que rige la relación acto y potencia no hay propiamente alteración (en el sentido etimológico) porque no hay cambio hacia otro, sino camino hacia

sí mismo. El movimiento natural, así como la operación, no son una corrupción a peor, sino un cambio que perfecciona, un movimiento que lleva a manifestar las capacidades ocultas. Aristóteles explica esta relación diciendo que el acto es salvación o conservación (*sōtería*) de la potencia. Así, esta relación es descrita como cierta identidad entre el acto y la potencia que es salvada por él.

A la cuestión de si es posible establecer una analogía entre el alma y el movimiento, hay que responder que es imposible si por movimiento se entiende alteración corruptiva; en cambio puede resultar iluminadora si se trata del movimiento perfectivo o natural. Este movimiento no es propiamente, algo distinto de la forma.

Tanto en el caso del movimiento natural como en el de las actividades no hay propiamente *otreidad*. El movimiento no se entiende como cambio hacia una realidad ajena, sino hacia la propia plenitud. El acto puede ser también potencia sin implicar menoscabo alguno: el acto puede ser más sí mismo, y en tal sentido puede decirse que es una cierta potencia.

La potencia es redimida por el acto, que ejerce cierto dominio sobre ella, en cuanto que la guía. El movimiento –y el caso más radical de la vida– redime la posibilidad de la materia, no la anula. En esta perspectiva, puede entenderse que, si bien el cuerpo es potencia respecto del alma, en cierto modo, el alma también es potencia. Es potencia respecto de sí misma, y esta potencia se manifiesta en la constitución del mismo individuo, también de su cuerpo. Por ello, aunque resulte paradójico, la única posibilidad que tiene el cuerpo es el alma. El cuerpo, por sí mismo, no es nada distinto de su acto, es decir, del alma.

Las capacidades más básicas de la vida, esto es, aquello primero respecto de lo que el alma es potencia, son la nutrición y la reproducción. Se trata en ambos casos del mantenimiento de la existencia. Esta resistencia frente a la destrucción por acción de otro, se convierte en lo que garantiza la continuidad temporal de los seres vivos. Mantenerse en la vida para los vivos significa ser capaz de autorregular su propia estructura, de tal modo que la interacción con el medio no implique su destrucción. Aunque esta autorregulación sea movimiento, no es alteración al modo de la destrucción de contrarios, sino al modo de la preservación. Esta actividad de preservación equivale a habérselas con los principios disgregadores propios de los elementos. El alma es el principio que salva a los elementos que componen al cuerpo de la disgregación a la que se someterían si si-

guieran los movimientos elementales. Esta salvación es actividad –movimiento natural– en el sentido más radical.

BIBLIOGRAFÍA

1. EDICIONES DE ARISTÓTELES

Aristotelis Opera, ed. I. Bekker, vol. 1 und 2, Berlin 1831.

Aristotelis Analytica Priora et Posteriora, ed. W. D. Ross, Clarendon, Oxford, 1968.

Aristotle's Prior and Posterior Analytics, ed. W. D. Ross, Clarendon, Oxford, 2001.

Aristotelis Categoriae et Liber de interpretatione, ed. L. Minio Paluello, Clarendon, Oxford, 1966.

Aristotelis De Anima, ed. W. D. Ross, Clarendon, Oxford, 1956.

Aristotelis De Generatione Animalium, H.J. Drosaart Lulofs, Clarendon, Oxford, 1965.

Aristotle's De Motu Animalium, ed. M. C. Nussbaum, Princeton, 1978.

Aristotelis Ethica Nicomachea, ed. I. Bywater, Clarendon, Oxford, 1970.

Aristotle's Metaphysics, vol. I-II, ed. W. D. Ross, Clarendon, Oxford, 1966 (1924).

Aristotle's Parva Naturalia, ed. W. D. Ross, Clarendon, Oxford 2000 (1955).

Aristotle's Physics. A revised text with introduction and commentary, ed. W. D. Ross, Clarendon, Oxford, 1960 (1936).

Aristotelis Topica et Sophistici Elenchi, ed. W. D. Ross, Oxford 1963 (1958).

2. TRADUCCIONES

Acerca del alma, trad. T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1978.

Aristote Physique II. trad. O. Hamelin, Vrin, Paris, 1936.

Aristotle's Metaphysics M and N, trad. J. Annas, Clarendon, Oxford 1976.

Aristotle's Physics, trad. R. Waterfield, Clarendon, Oxford, 1996.

Aristotle's Physics. Books I and II, trad. W. Charlton, Clarendon, Oxford, 1970.

Aristotle's Physics: Books III and IV, trad. y com. E. Hussey, Clarendon, Oxford, 1983.

Complete Works of Aristotle. The revised Oxford Traslation, 2 vol., ed. J. Barnes, Princeton, N.J., 1995.

Física: libros III-IV, trad. de A. Vigo, Biblos, Buenos Aires, 1995.

Física, trad. G. de Echandía, Gredos, Madrid, 1998.

Física, ed. bilingüe y trad. J.L. Calvo Martínez, CSIC, Madrid, 1996.

La Métaphysique, trad. et comm. J. Tricot, Vrin, París, 1966.

Metafísica, trad. T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994.

Metafísica, ed. trilingüe y trad. V. García-Yebra, Gredos, Madrid, 1970.

Reproducción de los animales, trad. E. Sánchez, Gredos, Madrid, 1994.

Tratados de lógica (Órganon), vol. I y II, trad. M. Candel Sanmartín, Gredos, Madrid, 1982-1988.

3. COMENTADORES CLÁSICOS

Simplicius (Simplicio), *In Aristotelis Physicorum Libros Commentaria* (*In Phys*.), 2 vols., ed. H. Diels, Berlin, 1882-1895.

Sanctus Thomas Aquinas (Tomás de Aquino), *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio* (*In Metaph.*), ed. M. R. Cathala Marietti, Taurini, 1950.

— *In Octo Libros Physicorum Aristotelis expositio* (*In Phys.*), cura et studio, Maggiolo, P.M., Marietti, Taurini, 1965 (1954).

— *Opera Omnia*, ed. E. Alarcón, www.corpusthomisticum.org, Fundación Tomás de Aquino, 2005.

4. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

ACKRILL, J. L., "Aristotle's distinction between *energeia* and *kinesis*", *New Essays on Plato and Aristotle*, Bambrough, R. (ed.), Routledge and Kegan Paul, London, 1965, pp. 121-141.

— "Aristotle's definition of *psuchē*", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 73, 119-133. Reimpreso en Ackrill, J. L., *Essays on Plato and Aristotle*, Oxford University Press, Oxford, 1997, pp. 163-178.

ALBRITTON, R., "Form of particular substaces in Aristotle's *Metaphysics*", *Journal of Philosophy*, 54, 1957, pp. 699-708.

ANNAS, J., "Individuals in Aristotle's Categories: Two Queries", *Phronesis*, 19, 1974, 146-152.

ALVIRA, R., *La noción de finalidad*, Eunsa, Pamplona, 1978.

ARANA, J., *Claves del conocimiento del mundo*, Kronos, Sevilla, 1996.

ARAOS SAN MARTÍN, J., *La filosofía aristotélica del lenguaje*, Eunsa, Pamplona, 1999.

AUBENQUE, P., *Le problème de l`etre chez Aristote*, Presses Universitaires de France, Paris, 1962. Traducción española: *El problema del ser en Aristóteles*, Taurus, Madrid, 1974.

BALTHASAR, H. U. von, *Gloria*, *Tomo IV: Metafísica, Edad Antigua*, Encuentro, Madrid, 1987.

BAMBROUGH, R. (ed.), *New Essays on Plato and Aristotle*, Routledge and Kegan Paul, London 1965.

BARNES, J.; SCHOFIELD, M. y SORABJI, R., *Articles on Aristotle*, vol. 1: *Science*; vol. 3: *Metaphysics*; vol.4: *Psychology and Aesthetics*, Gerald Duckworth, London, 1975-79.

BÄRTHLEIN, K., "Untersuchungen zur aristotelischen Modaltheorie", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 45, 1963, pp. 43-67.

— *Die Transzendentalienlehre der alten Ontologie*, 1. Teil: *Die Transzendentalienlhre in Corpus Aristotelicum*, Berlin-New York, 1972.

BECHLER, Z., *Aristotle's theory of actuality*, State University of New York, Albany N.Y., 1995, pp. 8-47.

BENVENISTE, E., *Problemas de lingüística general*, Siglo veintiuno, México, 1979 (3ª ed.).

BERTI, E., "Genesi e sviluppo della dottrina della potenza e dell' atto in Aristotele", *Studia Patavina*, 5, 1958, pp. 477-505.

— *Aristotle on Science. The 'Posterior Analytics'*, Antenore, Padova, 1981.

— "Il concetto di atto nella Metafísica di Aristotele", *L'atto aristotelico e le sue ermeneutiche*, Sánchez Sorondo, M. (ed.), Roma, 1990, pp. 43-61.

— *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari, 1992.

— "Il valore epistemologico degli *endoxa* secondo Aristotele", *Seminarios de Filosofía* 14/15, 2001, pp.111-128; reproducido en Berti, E., *Nuovi studi aristotelici*, vol. I: *Epistemologia, logica e dialettica*, Brescia, 2004.

— *Nuovi studi aristotelici*, vol. I: *Epistemologia, logica e dialettica*, Brescia, 2004.

BOLTON, R. (1991), "Aristotle's Method in Natural Science: *Physics* I", *Aristotle's Physics: A Collection of Essays*, Judson, L. (ed.), Clarendon Press, Oxford, 1991, p. 1-29.

BONITZ, H., *Aristotelis Metaphysica. Commentarius*, Olms, Hildesheim, 1960 (Bonn 1849).

— *Index Aristotelicus*, 2ª ed. con *Addenda et Corrigenda* por O. Gigon, Berlin 1962 (1870).

— *Aristotelisches Studien*, Olms, Hildesheim, 1969.

BOSTOCK, D., "Aristotle on the principles of change in *Physics* I", *Language and Logos. Studies in ancient Greek Philosophy presented to*

G.E.L. Owens, Schofield, M. y Nussbaum, M. (eds.), Cambridge, 1982, pp. 179-196.

BOSTOCK, D., *Aristotle's Metaphysics, Book Z and H*, Clarendon, Oxford, 1994.

BRENTANO, F., *Von der mannigfachen Bedeutung des Seiendes nach Aristoteles*, Olms, Hildesheim, 1960 (1862).

BRÖCKER, W., *Aristoteles*, Frankfurt a.M., 1935. Traducción española: *Aristóteles*, trad. F. Soler, Universidad de Chile, Santiago de Chile, 1963.

BURNYEAT, M., "Is Aristotle's Philosophy of Mind Still Credible? (A Draft)", *Essays on Aritotle's De Anima*, Nussbaum, M. & Rorty, A. (eds.), Oxford University Press, Oxford, 1992, pp. 15-26.

— *A Map of Metaphysics Zeta*, Mathesis, Pittsburgh, 2001.

BURNYEAT, M. et al., *Notes on Zeta*, Oxford, 1979.

CHARLES, D., *Aristotle's Philosophy of Action*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1984.

— *Aristotle on Meaning and Essence*, Clarendon, Oxford, 2002, (2000).

CHARLES D. & FREDE, M. (eds), *Aristotle's Metaphysics Lamda*, Clarendon, Oxford, 2000.

CHERNISS, H., *Aristotle's criticism of presocratic philosophy*, Octagon Books, New York, 1964. Traducción española: *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática*, trad. de Brass et al., UNAM, México, 1991.

CHARLTON, W., "Aristotle and the principle of individuation", *Phronesis*, 17, 1972, pp. 239-249.

— "Prime Matter: a Rejoinder", *Phronesis*, 28, 1983, pp. 197-211.

CLEARY, J., *Aristotle on the Many Senses of Priority*, Illinois University Press, Carbondale-Edwarsville, 1988.

CODE, A., "Some remarks on *Metaphysics* Λ 5", *Aristotle's Metaphysics Lamda*, Charles D. & Frede, M. (eds.), Clarendon, Oxford, 2000.

CORNFORD, F. M., *Plato's theory of knowledge*, Routledge & Kegan Paul, London, 1957.

CUBELLS, F., "El acto energético en Aristóteles", separata de *Anales del Seminario de Valencia*, n.1, 1961.

DOUMOULIN, B, "La ousia dans les *Catégories* et dans la *Métaphysique*", *Zweifekhaftes im Corpus Aristotelicum*, Moreaux-Wiesner (eds.), Berlin, 1983, pp. 57-72.

DRISCOLL, J., "Eidē in Aristotle's Earlier and Later Theories of Substance", *Studies in Aristotle*, O'Meara, D.J. (ed.), Catholic University of America, Washington, 1981, pp. 129-159.

DÜRING, I., *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Carl Winter, Heldelberg, 1966. Traducción española: *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, UNAM, México, 1990, 2ª ed.

— *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*, Lothar Stiehm, Heidelberg, 1969.

DÜRING, I. – OWEN, G. E. L. (eds.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, Göteberg, 1960.

ELLROD, F. E., "Energeia and Process in Aristotle", *International Philosophical Quarterly*, 22, 1982, pp. 175-181.

ETZWILER, J. P., "Being as activity in Aristotle: A process interpretation", *International Philosophical Quarterly*, XVIII, 1978, pp. 311-334.

FEREJOHN, M. T. (1994), "The Definition of Generated Composites in Aristotle's *Metaphysics*", *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Scaltsas, Charles, & Gill (eds.), Clarendon Press, Oxford, 1994, pp. 291-318.

FINE, G., "Separation", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, II, 1984, pp. 31-87

— "Separation: A Reply to Morrison", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, III, 1985, pp. 159-165.

— "Plato and Aristotle on Form and Substance", *Proceeding of the Cambridge Philological Society*, 205, 1993, pp.23-47; reimpreso en Fine, G., *Plato on knowledge and form: selected essays*, Clarendon, Oxford, 2003, pp. 397 –425.

FINE, G., *Plato on knowledge and form: selected essays*, Clarendon, Oxford, 2003.

FITZGERALD, J. J., "«Matter» in nature and the knowledge of nature: Aristotle and the aristotelian tradition", *The concept of matter*, Mc. Mullin (ed.), Notre Dame, 1963, pp. 79-98.

FREDE, M. "The Original Notion of Cause", *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*, Schofield, Burnyeat, Barnes (eds), Oxford, 1980, pp. 217-249.

— "Substance in Aristotle's *Metaphysics*", *Aristotle on Nature and Living Things*, Gotthelf, A. (ed.), Mathesis, Pittsburgh, 1985. Reimpreso en Frede, M., *Essays in Ancient Philosophy*, Clarendon, Oxford, 1987, pp. 72-80.

— *Essays in ancient philosophy*, Clarendon, Oxford, 1987.

— "Aristotle's notion of potentiality in *Metaphysics* Θ", Scaltsas, Th. Charles, D. & Gill, M. L. (eds), *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Clarendon, Oxford, 1994, pp. 173-193.

FREDE, M., & PATZIG, G., *Aristoteles 'Metaphysik Z'. Tezt, Übersetzung und Kommentar*, Bd. I-II, Beck, München, 1988.

FURTH, M., *Substance, Form and Psyche: an Aristotelian Metaphysics*, Cambridge, 1988.

GARAY, J. de, "La identidad del acto, según Aristóteles", *Anuario Filosófico*, XVIII, Pamplona, 1985, pp. 49-86.

— *Los sentidos de la forma en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1987.

GILL, M. L., "Aristotle's Theory of Causal Action in Physics III, 3", *Phronesis* 25, 1980, pp. 129-147.

— *Aristotle on Substance. The Paradox of Unity*, Princeton University Press, New Jersey, 1989.

— "Aristotle on Self-Motion", *Aristotle's Physics, a Collection of Essays*, Judson, L. (ed.), Clarendon Press, 1991, pp. 243-265

— "Analysis of Dynamic Categories: Aristotle's Distinctions between Change and Activity", *Axiomathes*, 14, pp 3-22, 2004.

— "Aristotle's *Metaphysics* Reconsidered", *Journal of the History of Philosophy*, 43, 2005, pp.223-251.

GOHLKE, P., *Die Entstehung der aristotelischen Prinzipienlehre*, Tübingen, 1954.

GÓMEZ CABRANES, L., *El poder y lo posible (sus sentidos en Aristóteles)*, Pamplona, Eunsa, 1989.

GOMPERZ, T., *Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie*, De Gruyter, Berlin und Leipzig, Band III, 1931.

GOTTHELF, A. (ed.), *Aristotle on Nature and Living Things*, Mathesis, Pittsburgh, 1985.

GRAHAM, D. W., "Aristotle's Definition of Motion" *Ancient Philosophy*, 8, 1988, pp. 209-215.

GRAESER, A. (ed.), *Mathematics and Metaphysics in Aristotle: Akten d. 10. Symposium Aristotelicum (Sigriswil, 1984)*, Verlag Haupt, Stuttgart, 1987.

HAMLYN, D. W., "Focal Meaning", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 78, 1977-78, pp. 1-18.

— *Aristotle's De Anima, Books II-III*, Oxford, 1993. With a report on recent work and a revised bibliography by Ch. Shields.

HAPP, H., *Hyle. Studien zum aristotelischen Materiebegriff*, Berlin-New York, 1971.

HARTMAN, E., *Substance, Body and Soul. Aristotelian Investigations*, Princeton University Press, Princeton, 1977.

HEINAMAN, R., "Activity and change in Aristotle", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. XIII, Oxford, 1995.

— "Alteration and Aristotle's Activity: Change Distinction", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. XVI, 1998.

— "Aristotle and the Mind-Body Problem", *Phronesis*, 35, 1990, pp.83-102.

HEIDEGGER, M., *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, G.A. 33, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1981.

— "Vom Wesen und Begriff der *Physis*"; citado por la reproducción en *Wegmarken*, G.A. 9, Vitorio Kloterman, Frankfurt a.M., 1967, pp. 239-312.

HEIDEGGER, M., "Anmerkungen zu Karl Jaspers' Psychologie der Weltanschauungen", citado por la reproducción en *Wegmarken*, G.A. 9, Vitorio Kloterman, Frankfurt a.M., 1967, pp. 1-44.

— (1967), *Wegmarken*, Vitorio Klostermann, Frankfurt a. M., G.A. 9, 1976.

HINTIKKA, J., "Aristotle on modality and determinism", *Acta Philosophica Fennica*, Philosophical Society of Finland, Amsterdam, vol. 29, 1977, pp.7-124.

INCIARTE, F., *Forma Formarum. Strukturmomente der Thomistischen Seinslehre im Rückgriff auf Aristoteles*, K. Alber, Freiburg-München, 1970.

— "Für und wider den Nominalismus", *Philosophisches Jahrbuch*, 1989, pp. 382-393.

— "L'attualità della metafísica aristotelica", *L`attualità di Aristotele*, a cura di Brock, S., Armando Editore, Roma, 2000, pp. 101-115.

— *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de Metafísica*, ed. L. Flamarique, Eunsa, Pamplona, 2004.

— *First Principles, Substance and Action. Studies in Aristotle and Aristotelianism*, ed. L. Flamarique, Olms, Hildesheim, 2005.

IRWIN, T., "Homonymy in Aristotles", *Review of Metaphysics* 34, 1981, pp. 523-544.

— *Aristotle's First Principles*, Clarendon Press, Oxford, 1988.

JAEGER, W., *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin, 1912.

— *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, 1923.

JUDSON, L. (ed.), *Aristotle's Physics: A Collection of Essays*, Clarendon Press, Oxford, 1991.

KING, R., "Aristotle without *Materia Prima*", *Journal of the History of Ideas* 17, 1956, pp. 370-389.

KOSMAN, A., "Aristotle's Definition of Motion", *Phronesis* 14, 1969, pp. 40-62.

— "Substance, Being and *Energeia*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2, 1984, pp. 121-149.

— "The activity of being in Aristotle's *Metaphysics*", *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Scaltsas, Charles, Gill (eds.),Clarendon, Oxford, 1994, pp. 195-213.

LACEY, A. R., "The Eleatics and Aristotle on some Problems of Change", *Journal of the History of Ideas* 26, 1965, pp. 451-468.

LE BLOND, J. M., *Logique et méthode chez Aristote*, Paris, 1973 (1939).

LESZL, W., *Logic and Metaphysics in Aristotle. Aristotle's treatment of types of equivocity and its relevance to his Metaphysical theories*, Antenore, Padova, 1970.

LEWIS, F., *Substance and Predication in Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

LISKE, M. Th., *Aristoteles und der aristotelische Essentialismus. Individuum, Art, Gattung*, K. Alber, Freiburg, 1985.

— In welcher Weise hängen Modalbegriffe un Zeitbegriffe bei Aristotle zusammen?", *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 1995, 49, n.3, pp. 351-377

LLANO, A., *Metafísica y lenguaje*, Eunsa, Pamplona, 1997 (1984). Traducción inglesa: *Metaphysics and Language*, Olms, Hildesheim, 2005.

LLOYD, G. E. R., *Aristotle: the growth and structure of his thought*, Cambridge University Press, 1963.

— *Polarity and Analogy. Two types of argumentation in early greek thought*, Cambridge, 1966.

LLOYD, G. E. R., & Owen, G. E. L (eds.), *Aristotle on Mind and the Senses*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978.

LORITE MENA, J., "Movimiento y acto en Aristóteles", *Pensamiento*, 50, 1994, pp. 177-195

LOUX, M. J., "Form, Species, and Predication in *Metaphysics* Z, H, and Θ," *Mind* 88, 1979

LOUX, M. J., *Primary Ousia. An Essay on Aristotle's Metaphysics Z and H*, Cornell, Ithaca, 1991.

MANSION, A., *Introduction a la Physique Aristotélicienne*, Louvain, 1946.

— *Aristote et les problèmes de méthode*, Louvain 1980 (1961).

MÁSMELA, C., *Tiempo y posibilidad en la contradicción. Una investigación sobre el principio de contradicción en Aristóteles*, Universidad de Antioquia, Medellín, 1990.

MCMULLIN, E., "Four senses of Potency", *The concept of matter*, ed. Mc Mullin, Notre Dame, 1963, pp. 295-315.

MORRISON, D., "Separation in Aristotle's Metaphysics", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* III, 1985, pp. 125-157.

— "Separation: A Reply to Fine", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* III, 1985b, pp. 167-173.

MORROW, G. R., "Qualitative Change in Aristotle's *Physics*", Düring, I., *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*, Lothar Stiehm, Heidelberg, 1966, pp. 154-167.

NUSSBAUM, M., & PUTNAM, H., "Changing Aristotle's Mind", A., *Essays on Aritotle's De Anima*, Nussbaum, M. & Rorty (eds.), Oxford University Press, Oxford, 1992, pp. 27-56.

NUSSBAUM & RORTY (eds), *Essays on Aritotle's De Anima*, Oxford University Press, Oxford, 1992, pp. 15-26.

O'MEARA, C. J. (ed.), *Studies in Aristotle*, Catholic University of America, Washington, 1981.

OWEN, G. E. L., "*Tithenai ta phainomena*", *Aristote et les problèmes de méthode*, Mansion, S. (ed.), Publications Universitaires, Louvain, 1961, pp. 83-103.

— "Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle", Düring, I. – OWEN, G. E. L. (eds), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, 1960, pp. 163-190. Reproducido en OWEN, G. E. L., *Logic, Science and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy*, pp. 180-199.

OWEN, G. E. L., "The Platonism of Aristotle", *Proceedings of the British Academy*, 50, 1965, reimpreso en Barnes et al., *Articles on Aristotle*, vol. 1, pp. 14-34.

— "Particular and General", Proceedings of the Aristotelian Society, 79, 1978.

— *Logic, Science and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy*, ed. M. Nussbaum, Ithaca, 1986.

OWENS, J., *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics'*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1963 (1951).

— "Aristotle's definition of soul", *Aristotle: Collected Papers of Joseph Owens*, SUNY, N.Y., 1981.

— *Aristotle. The Collected Papers of Joseph Owens*, ed. J. Catan, SUNY, New York, 1981.

PATZIG, G., "Theologie und Ontologie in der „Metaphysik" des Aristoteles", *Kant-Studien*, 52, 1960-61, pp. 185-205. Traducción inglesa en Barnes et al., *Articles on Aristotle*, vol. 3.

— "Logical Aspects of Some Arguments in Aristotle's *Metaphysics*", Aubenque, P., *Etudes sur la 'Metaphysique' d' Aristote*, París, 1979, pp. 37-46.

— "Das Programm vom M und eine Ausführung", *Mathematics and Metaphysics in Aristotle: Akten d. 10. Symposium Aristotelicum*, Graeser, A. (ed.), Verlag Haupt, Stuttgart, 1987, pp. 113-130.

QUEVEDO, A., *La privación según Aristóteles*, Universidad de la Sabana, Chía, 1998, pp. 184-272.

RAPP, C., *Identität, Persistenz und Substantialität. Untersuchung zum Verhältnis von sortalen Termen und Aristotelischer Substanz*, Karl Alber, Freiburg/München, 1995.

RAPP, C. (ed.), *Metaphysik: Die Substanzbücher (Z, H, Θ)*, Akademie, Berlin, 1996.

REALE, G., *Il Concetto de Filosofía Prima e l´unitá della Metafísica di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milán, 1961.

REALE, G., "La dottrina aristotelica della potenza, dell´atto e dell´entelechia nella Metafisica", *Studi di filosofía e di storia della filosofía in onore di Franceso Olgiati*, Vita e Pensiero, Milano, 1962.

— *Aristotele, La Metafisica*, vol. I-III, Milano, 1993.

ROBINSON, H. M., "Prime Matter in Aristotle", *Phronesis* 19, 1974, pp. 168-188.

— "Mind and Body in Aristotle", *Classical Quarterly*, 28, 1978, pp. 105-124.

— "Aristotelian Dualism", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, I, 1974, pp. 123-144.

ROSALES, A., "Dynamis y energeia", *Revista Venezolana de Filosofía*, I, 1973, pp. 77-109-

RUDOLPH, E. (ed.), *Zeit, Bewegung, Handlung. Studien zur Zeitabhandlung des Aristoteles*, Stuttgart, 1988.

SCALTSAS, Th.; CHARLES, D. and GILL, M. L (eds.), *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Clarendon Press, Oxford, 1994.

SHIELDS, C., "Soul as Subject in the Anima", *Classical Quarterly*, 38, 1988, pp. 140-149.

— *Order in Multiplicity. Homonymy in the Philosophy of Aristotle*, Clarendon, Oxford, 1999.

SCHOFIELD, M.; BURNYEAT, M. y BARNES, J. (eds.), *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford, 1980.

SCHOFIELD, M. & NUSSBAUM, R., *Language and logos: studies in ancient Greek Philosophy presented to G.E.L. Owen*, Cambridge, 1983.

SCHRAMM, M., *Die Bedeutung der Bewegungslehre des Aristoteles für seine beiden Lösungen des zenonischen Paradoxie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1962.

SCHRODINGER, E., *What is life?*, Cambridge University Press, Cambridge, 1944. Traducción española: *Qué es la vida*, Tusquets, Barcelona, 1983.

SCHWEGLER, A., *Die Metaphysik des Aristoteles*, Bd. I-IV, Frankfurt a. M., 1960 (Tübingen 1848-49).

SELLARS, W., "Substance and Form in Aristotle", *Journal of Philosophy*, 54, 1957, pp. 688-698.

SISKO, J., "Alteration and Quasi-Alteration: Acritical Notice of Stephen Everson, Aristotle on Perception", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. XVI, 1998, pp. 331-352.

STALLMACH, J., *Dynamis und Energeia. Untersuchungen am Werk der Aristoteles zur Problemgeschichte von Möglichkeit und Wirklichkeit*, Hein, Meisenheim a. G.H., 1959.

TRENDELENBURG, *Geschichte der Kategorienlehre*, Olms, Hildesheim, 1979 (1846).

TUGENDHAT, E., *Ti kata tinos. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelicher Grundbegriffe*, Freiburg/München, 1958.

VERBEKE, G., "The meaning of potency in Aristotle", *Graceful reason. Essays in ancient and medieval Philosophy presented to Joseph Owens*, ed. Lloyd P. Gerson, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1983, pp. 55-73.

VIGO, A., "Sustancia y permanencia según Aristóteles. El componente temporal en la distinción categorial sustancia-accidentes", *Tópicos*, 14, 1998, pp. 153-191.

— "Homonimia, explicación y reducción en la *Física* de Aristóteles", *Themata*, 21, Sevilla, 1999, pp. 197-218.

VINCI, T. y ROBERT, J. S., "Aristotle and Modern Genetics", *Journal of the History of Ideas*, 66, 2005, pp. 201-221.

VOLPI, F., "Chronos und Psyche. Die aristotelische Aporie von Physik IV, 14, 223a 16-29", *Zeit, Bewegung, Handlung. Studien zur Zeitabhandlung des Aristoteles*, Rudolph, E. (ed.), Stuttgart, 1988, pp. 26-62.

WARDY, R., *The Chain of Change*, Cambridge, 1990.

WATERLOW, S., *Nature, Change and Agency in Aristotle's Physics*. *A Philosophical Study*, Clarendon Press, Oxford, 1982.

WEDIN, M. V., *Aristotle's Theory of Substance: The Categories and Metaphysics Z*, Oxford University Press, New York, 2000.

WEINER, M., "Potency ande Potentiality in Aristotle", *The New Scholasticism*, 1970 (44), pp. 515-534.

WHITING, J., "Living bodies", *Essays on Aristotle's De Anima*, Nussbaum, M. & Rorty, A. (eds), Oxford University Press, Oxford, 1992, pp. 75-91.

WIELAND, W., "Das Problem der Prinzipiensforschung und die aristotelische Physik", *Kant-Studien*, 52, 1960-61, pp. 206-219

— *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenchaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1970 (1962).

— "The problem of teleology", *Articles on Aristotle. 1. Science*, Barnes, J., Schofield, M., Sorabji, R. (eds.), Duckworth, London, 1975, pp. 141-160.

WIGGINS, D., *Identity and Spatiotemporal Continuity*, Clarendon, Oxford, 1967.

WITT, C., *Substance and Essence in Aristotle*, Ithaca, Cornell University Press, 1989.

— "Hylomorphism in Aristotle", *Apeiron*, 22, 1989, pp. 141-158.

— "The priority of actuality in Aristotle", *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics,* Scaltsas, Th. Charles, D. and Gill, M.L (eds.) Clarendon, Oxford, 1994, pp. 215-228.

— *Ways of Being. Potentiality and Actuality in Aristotle's Metaphysics*, Cornell University Press, Ithaca N.Y., 2003.

WOLF, U., *Möglichkeit und Notwendigkeit bei Aristoteles und heute*, München 1979, pp. 14-130.

WUNDT, M., *Untersuchungen zur Metaphysik des Aristoteles*, Kolhammer, Stuttgart, 1953.

YEPES STORK, R., *La doctrina del acto en Aristóteles,* Eunsa, Pamplona, 1993.